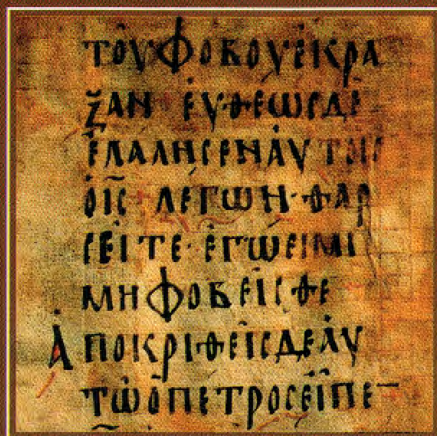
SIMION DORU CRISTEA

FUNCȚIA SIMBOLIC-MITICĂ ÎN TEXTUL RELIGIOS



EDITURA GEDO - 2005

SIMION DORU CRISTEA

FUNCȚIA SIMBOLIC-MITICĂ ÎN TEXTUL RELIGIOS

În 23 martie 2001
autorul a susținut public teza de doctorat cu titlul:

Funcția simbolic-mitică în textul religios. O investigare a domeniului cultic ortodox, liturghiere și molitvelnice sec. XVI-XVII

la Facultatea de Litere de la Universitatea „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca
Coordonatorul științific al tezei fiind Prof. Dr. **MIRCEA BORCILĂ**

SIMION DORU CRISTEA

FUNCȚIA SIMBOLIC-MITICĂ ÎN TEXTUL RELIGIOS.

O INVESTIGARE A DOMENIULUI CULTIC ORTODOX: LITURGHIERE ŞI MOLITVELNICE SEC. XVI-XVII

CLUJ-NAPOCA, EDITURA GEDO
2005

Autor: Simion-Doru Cristea

Coperta: Nicu Sasu
Editura GEDO - Cluj-Napoca

ISBN: 973-99085-2-7

CUPRINS

INTRODUCERE

SEMIOTICA CULTURII ŞI HERMENEUTICA TEXTULUI RELIGIOS

0. Premise generale: Textul. Nivelele textului. Elementele textului religios.

Textul este un concept pus în circulaţie de textualiştii din gruparea „*Tel-Quel*" (1960-1971)[1]. Sfera semantică a acestuia este mult mai largă decât a conceptului de scriere (*écriture*)[2], deoarece cuprinde o dimensiune simbolică conferită de un cod creat, la rândul său, prin limbaj.

În tratarea subiectului propus vom manifesta o deschidere spre cât mai multe şi diverse domenii ale culturii, deoarece în condiţiile actuale se impune o abordare interdisciplinară, chiar multidisciplinară. Vom prelua sugestii din antropologie, în special antropologia culturală, filosofia limbajului, teologie, mitologie, psihologie, teoria textului, fundalul rămânând lingvistica.

Primul lucru avut în vedere în elaborarea lucrării este clarificarea termenilor şi a conceptelor chiar din momentul folosirii lor. Considerăm necesară deschiderea interpretării prin clarificarea

---

[1] Cf. *Pentru o teorie a textului*, Antologie „*Tel Quel*" 1960-1961: R. Barthes, J.L. Baudry, J. Derrida, J.J. Goux, J.L. Houdebine, J. Kristeva, M. Pleynet, J. Ricardou, J. Risset, Ph. Sollers, Tz. Todorov, Introducere, antologie şi traducere de Adriana Babeţi şi Delia Şepeţean-Vasiliu, Bucureşti, Editura Univers, 1980, precum şi Tzvetan Todorov, *Teorii ale Simbolului*, Bucureşti, Editura Univers, 1973.

[2] Jacques Derrida, *Lingvistică şi gramatologie*, text tradus din volumul *De la grammatologie*, Edition de Minuit, Paris, 1967 (Partea întâi, cap. 2), în *Ibidem*, p. 49-119, în care autorul propune o „*ştiinţă a scrierii*" pornind de la schema saussureană (semnificant / semnificat).

terminologică, prezentarea conținutului și a funcționalității acestora (semnificația *„largo senso”* și *„stricto senso”*).

Luăm **lingvistica integrală** a lui Eugeniu Coșeriu[3] ca punctul de pornire atât în privința metodei de lucru, cât și a viziunii. Pentru a înțelege integralismul lingvistic ne-am slujit din plin de prezentarea și interpretarea acestuia făcută de profesorul clujean Mircea Borcilă, prin prisma căruia am preluat elemente din diverse lucrări lingvistice (sau de altă natură).

Considerăm **textul religios** ca o realitate performantă, un proces în desfășurare. Simbolul întotdeauna este pus în relație inițiatică cu transcendentul și ilustrează o anumită funcție pe care o vom prezenta.

În textul religios cuvântul intră într-o structură complexă. Având în vedere multiplele paradoxuri ale acestuia și ale mărturisirii de credință, putem vorbi de cuvântul voal. Acesta ascunde pe măsură ce numește. El „metamorfozează” întunericul în stele, moartea în viață, suferința în fericire. Metamorfoza amintită este interpretarea conciliantă a creativității manifestată în plan cultic. Mai mult, cuvântul în cultul ortodox (și catolic, precum și în al marilor religii de pretutindeni) se psalmodiază, nu se rostește, se cântă, prelungindu-și forma în armonii și ritmuri, care-i dau coloratură și îl transformă în icoană.

La o primă lectură sau ascultare a unui **text verbal**, receptorul[4] recunoaște cu ușurință tipul de text în virtutea unei tradiții în care se înscrie. Se face o primă clasificare a textelor culturale atunci când se vorbește despre texte literare, (folclorice), filosofice, politice, științifice și religioase, fără a se recurge la rigoarea unor criterii. Textul este văzut ca o realitate globală, complexă, un produs în care cele două structuri: de suprafață și de adâncime[5], precum și contextele

---

[3] Eugen[iu] Coșeriu, *Lingvistica integrală* — interviu cu Eugen Coșeriu realizat de Nicolae Saramandu, București, Editura Fundației Culturale Române, 1996.

[4] Paul Cornea, *Introducere în teoria lecturii*, Editura Minerva, 1988. Autorul, manifestând o deschidere amplă spre modalitățile de abordare a textului, face o tipologie formală a textelor având la bază criteriul funcțiilor limbajului, formele de reprezentare mimetică și nemimetică, p. 45.

[5] *Ibidem*, p. 38-41. Vom mai reveni asupra acestor concepte. Paul Cornea

extralingvistice nu sunt problematizate. La acest nivel primar al receptării textului nu există o diferenţă între receptorul ingenuu şi cel specializat. Primul va traduce realitatea textului în termenii existenţei sale concrete, iar al doilea trece peste specificul fiecărui tip de text, considerându-l ca dat.

Tratatele elaborate de filosofi sau profesori de filosofie, antropologi, politologi, oameni de ştiinţă sau teologi, de fiecare dată când vorbesc despre textele din domeniile menţionate nu caută să le definească, considerând superfluu o definire a textului atâta timp cât se recunoaşte cu uşurinţă, intuitiv, unul sau altul din aceste texte. Se trece prea uşor peste momentul delimitării unui anumit tip de text de altele asemănătoare, iar dacă se încearcă definirea lui, aceasta se face printr-o extrapolare a datelor problemei prin invocarea unor factori extratextuali, cotextuali, pragmatici sau poietici.

Considerăm că, în condiţiile în care se pune problema întemeierii riguroase a unei lingvistici a textului, cum face Eugeniu Coşeriu[6], e nevoie de o abordare specializată a diferitelor tipuri de texte. În cazul de faţă avem în vedere textul religios cultic, distinct de *textul sacru* sau *textul istoric*.

Ocupându-ne de textul religios, ne vom limita pentru început la observarea statutului acestuia într-un cadru instituţionalizat, ecleziastic şi/sau teologic, dogmatic.

Din toate tratatele dogmatice[7], reţinem ca elemente definitorii pentru textul religios: **inspiraţia divină,** statutul **revelat** al textului;

---

consideră că structura de adâncime este sinonimă cu macrostructura şi „*că structurile de adâncime au un rol esenţial în explicarea mecanismelor lecturii*” p. 40.

[6] Eugenio Coşeriu, *Linguistica del testo. Intoduzione a una ermeneutica del senso*, Edizione italiana a cura di Donatella Di Cesare, La Nuova Italia Scientifica, 1997.

[7] Avem în vedere, în primul rând, cele mai folosite tratate de dogmatică dintre care amintim: Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, pentru Institutele Teologice, vol. I-III, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1978, considerat cel mai mare teolog român, Isidor Todoran şi Mircea Zăgrean, *Teologie Dogmatică – manual pentru Seminariile Teologice*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1991, foarte cunoscuţi pentru manualul scos de ei, în ciuda carenţelor didactice;

legătura sa strânsă cu **tradiția** din care ia naștere, prin care se transmite și se diversifică; **încifrarea mesajului** ce trebuie descifrat și explicat de către cei inițiați; **atemporalitatea** textului și **credința** în sacralitatea lui. Pornind de la credință, ca text instituționalizat și subiectiv al manifestării religioase, și criza acesteia în secolul XX, remarcăm o abordare aparte a textului religios de către denominațiile creștine. Nu ne referim la interpretările facile ale textului, ci la eforturile prin care se caută a se demonstra că ***Biblia*** este „adevărată" (nu se pune problema sfințeniei ***Bibliei***, ci a **adevărului** ei). În

---

Irineu Mihălcescu, *Teologia luptătoare*, Roman, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, 1994; Nicolae Ciudin, *Studiul Vechiului Testament – Manual pentru Seminariile Teologice*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1978; Nicolae I. Nicolaescu, Grigore Marcu, Sofron Vlad, Liviu G. Munteanu, *Studiul Noului Testament*, ediția a treia, București, 1983; dar și altele mai vechi precum: Timotei Cipariu, *Știința Sfintei Scripturi*, Blaj, 1854; Nifon Bălășescu, *Isagoghi sau Introducere în cărțile Sfintei Scripturi a Vechiului și Noului Testament*, București, 1858; Iosif Olariu, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Caransebeș, Editura autorului, 1887; Idem, *Introducere în cărțile Noului Testament*, Caransebeș, 1913; Greg Pletosu, *Dogmatica Ortodoxă*, Nagyrzeben, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1899; Alexiu Comoroșanu, *Dogmatica Ortodoxă*, Cernăuți, Tipografia Arhiepiscopală, Editura editorului, 1887; V. Gheorghiu, *Introducere în Sfintele cărți ale Noului Testament*, Cernăuți, 1929; M. Dibelius, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, I-II, 1926; A Robert, A. Tricot, *Initiation biblique*, 1954; J. Renié, *Manuel d'Ecriture Sainte*, 1949; R. Cornely-A. Merk, *Introductionis in S. Scripturam compendium, II, Introductio specialis in singulos Novi Testamenti libros*, 1940; fără a lăsa la o parte textele valoroase ale teologilor și gânditorilor ruși de la începutul acestui secol traduse în limba română după edițiile franceze: Serghei Bulgakov, *Ortodoxia*, Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, București, Editura Anastasia, 1992: Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, București, Editura Anastasia, f.a. Nikolai Berdiaev, *Adevăr și revelație – prolegomene la critica revelației*, Timișoara, Editura de Vest, 1993.

Toate aceste lucrări au la bază Învățătura de Credință Ortodoxă (Catehismul) sau catolică și, când se referă la *Sfânta Scriptură*, văd în aceasta *„rezultatul cooperării dintre Dumnezeu și om. Și, fiindcă Sfânta Scriptură este cuvântul lui Dumnezeu și nu al omului, urmează că autorul principal al Sfintei Scripturi este Dumnezeu, iar omul este autorul secundar. Lucrarea prin care Dumnezeu a insuflat pe sfinții autori, ferindu-i de greșeli poartă denumirea de inspirație biblică*" (Nicolae Ciudin, *Op. cit.*, p.17). Vedem cum se deschide cercul dogmatic, al trimiterii de la o dogmă la alta: *„Inspirația este un fapt supranatural și se cunoaște numai din descoperirea dumnezeiască. Dovezile inspirației Sfintei Scripturi trebuie să le căutăm în însăși Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție, izvoare ale revelației divine*" (*Ibidem*, p.17).

sprijinul discursului pseudoteologic şi pseudoştiiţific se recurge din abundenţă la fapte ştiinţifice, verificabile, descoperiri istorice mai vechi sau de ultimă oră, precum şi la fenomene ce vizează normalul şi paranormalul. Punerea nu numai pe acelaşi plan, dar chiar identificarea **adevărului *Bibliei*** cu **adevărul ştiinţei**, dovedeşte că ceea ce nu percep aceşti autori[8], foarte bine intenţionaţi de altminteri, este tocmai adevărul ***Bibliei***. Singurul adevăr pe care, implicit şi explicit, îl presupun ei este numai şi tocmai **adevărul experimentului ştiinţific**. Cadrul teoretic, abstract, dovedeşte la aceşti autori o dată în plus neînţelegerea textului în specificul său de text religios.

În cultură, ca în cadrul tuturor activităţilor spirituale, trebuie să fim „idealişti", altfel nu putem progresa şi încălcăm însuşi principiul de existenţă al acestor activităţi. Acest lucru este evident cu atât mai mult cu cât construcţia ideologică este una fundamental verbală. Immanuel Kant[9], gânditorul idealist din secolul în care deja se produsese ruptura dintre ştiinţă şi religie, face distincţie între opinie (*Meinen*), credinţă (*Glauben*) şi ştiinţă (*Wissen*). Acestea sunt cele trei trepte ale convingerii. Opinia este considerarea a ceva ca adevărat cu conştiinţa că această considerare nu este suficientă nici subiectiv şi nici obiectiv. În cazul credinţei considerarea nu este decât subiectiv suficientă şi obiectiv insuficientă. Ştiinţa are o considerare suficientă atât subiectiv, cât şi obiectiv. Tot în planul idealismului filosofic ne întâmpină aportul esenţial al lui Hegel[10], care respinge atât separarea netă a teoreticului de practic, cât şi restrângerea cunoaşterii şi ştiinţei

[8] Un exemplu poate fi dat cu P. Popovici, *Biblia este totuşi adevărată*, trilogie în care intră *Graiul Proorocilor*, f.l. Editura Lumina Lumii, f.a., însă el nu este unicul, (cf. Daniel Vernet, *Biblia şi ştiinţa*, Bucureşti, Editura Psychomassmedia, 1995; Werner Keller, *Arheologia Vechiului şi Noului Testament*, Bucureşti, Editura Psychomassmedia, 1995, carte care a apărut prima dată în 1955 cu titlul *Şi Biblia are totuşi dreptate*, fiind, până astăzi, tradusă în 24 de limbi); Henry Morris, *Bazele biblice ale ştiinţei moderne*, traducere de Liviu Cotrău, Societatea Misionară Română.

[9] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1969, p. 612.

[10] G.W. F. Hegel, *Credinţă şi ştiinţă, sau filosofia reflexivă a subiectivităţii în formele ei complete ca filosofie kantiană, jacobiană şi fichteană*, în „Studii de filosofie", Editura Academiei RSR, 1967.

la domeniul finitului, negarea accesului lor la absolut. În sistemul cunoaşterii absolute al lui Hegel credinţa devine o treaptă a acesteia, fără a necesita sau permite o „*întregire*" a ei prin religie sau alte forme de cunoaştere „*exterioare*" acesteia. Dintre filosofii români care pun în discuţie credinţa îl amintim pe Mircea Florian[11], care caută să dezambiguizeze termenul „*credinţă*". Depăşind dimensiunea metafizică, autorul închină un poem acesteia. El face o distincţie clară între credinţa în sens generic (*croyance, credenza, belief*), fără de care nu ar putea exista vreo limbă sau vreun limbaj, şi credinţa în sens restrâns, specializată într-un cadru religios (*foi, fede, faith*)[12]. Credinţa în viziunea lui Florian apare ca o ancoră, fiind „*o atitudine spirituală, anume o adeziune, un asentiment, o angajare a conştiinţei. Totodată, credinţa este o siguranţă, un sentiment de repaus, de stabilitate sau de armonie internă, de destindere fericită ce urmează învingerii greutăţilor, un optimism legat de fiecare gest*"[13]. Opusul credinţei nu este necredinţa, care, în ultimă instanţă este un alt fel de credinţă, ci îndoiala[14].

Credinţa este principala punte de legătură între oameni. Ea ilustrează admirabil dimensiunea alterităţii despre care vorbeşte Eugeniu Coşeriu[15], a intersubiectivităţii, conform căreia limbajul este stabilit şi intuit prin tradiţie. Nu ar putea exista limbaj dacă în prealabil vorbitorul nu ar crede că şi semenul său cunoaşte semnificaţia cuvântului rostit şi sensul formulat (creat). În cadrul religios limbajul verbal uneori devine autoreferenţial. El decupează spaţiul referenţial şi plasează cuvântul într-o nouă dimensiune, pe care unii iraţionalişti o consideră ca o chestiune de viaţă, nu o expresie a raţiunii, ci a inimii şi a voinţei; de aici această disponibilitate extraordinară a omului de a crede orice, nemotivat, nedemonstrabil.

---

[11] Mircea Florian, *Misticism şi credinţă*, Bucureşti, Fundaţia Regală pentru Literatură şi Artă, 1946.
[12] *Ibidem*, p. 147.
[13] *Ibidem*, p. 148.
[14] *Ibidem*, p. 150.
[15] Eugen[iu] Coşeriu, *Prelegeri şi Conferinţe* (1992-1993), Iaşi, p. 19.

Ea are o combustie proprie şi o putere personală, mistică, ce a alimentat de-a lungul istoriei manifestările fundamentaliste, fanatice. Credinţa văzută ca un factor integrant al cunoaşterii conferă fiinţei umane o deschidere spre un *„dincolo”* care tocmai prin aceasta dă consistenţă realităţii, vieţii. Este tărâmul în care se cristalizează sensul[16].

Reţinem din cele peste 600 de definiţii[17] date **religiei** şi **textului religios**, ca un element necesar definirii specificului acestei realităţi, trimiterea în permanenţă la **Transcendent**[18]. Toţi cei care au căutat să definească textul religios într-o accepţiune mai mult sau mai puţin restrânsă au făcut apel la CREDINŢĂ ca la un *„operator ontologic”* ce ţine de specificul uman. În textele din ***Sfânta Scriptură*** credinţa este *„încredinţarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute”* (*Epistola către Evrei a Sf. Ap. Pavel* 11, 1-40 aici numai v.1). Ea constituie pentru creştini, alături de faptele bune, condiţia mântuirii subiective, fiind o *„credinţă lucrătoare prin iubire”*

---

[16] Cf. Ilie Pârvu, *Ştiinţă, credinţă şi valori — aspecte epistemologice*, în *Raţiune şi credinţă*, antologie coordonată de Gh. Vlăduţescu, Septimiu Chelcea, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, p. 11-32.

[17] Cf. Petru Berar, *Religia în lumea contemporană*, Bucureşti, Editura Politică, 1983. Mihai Ralea este cel care vorbeşte de acest număr al definiţilor Religiei, respectiv ale textului religios.

[18] *„Transcendentul nu e ceea ce ţine de lume, ci ceea ce ţine lumea”* (Frithjof Schuon, *Despre unitatea transcendentă a Religiilor*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, p. 13), sau, după Lucian Blaga: *„Prin «transcendent» se înţelege de obicei ceea ce trece nu numai dincolo de experienţă, ci şi de toate posibilităţile de amplificare tehnică a experienţei. Transcendentul e prin definiţie proiectat dincolo de linia faptelor, ce sunt sau pot să devină obiecte ale simţurilor. Experienţa simţurilor, ca o primă instanţă de control a cunoaşterii, cum e admisă în ştiinţa actuală, are numai legături foarte indirecte cu transcendentul. Ideile despre transcendent sunt dincolo de orice control «direct» al experienţei* (...) (p.269) *Gânditorii din toate timpurile, preocupaţi de «lucrurile de dincolo», s-au oprit la una din următoarele posibilităţi de contact cu transcendentul: 1. Transcendentul e raţionalizabil şi formulabil* (...); *2. Transcendentul e trăibil, printr-un fel de intuiţie intelectuală* (...); *3. Transcendentul e dialectic raţionalizabil şi formulabil* (...); *4. Transcendentul e neraţionalizabil şi neformulabil* (...); *5. Transcendentul e neraţionalizabil, dar formulabil* (...)” (Lucian Blaga, *Opere – Trilogia Cunoaşterii*, vol. 8, ediţie îngrijită de Dorli Blaga, Studiu introductiv de Al. Tănase, Bucureşti, Editura Minerva, 1983, p. 269-270).

(Galateni 5, 6). **Sfântul Vasile cel Mare**[19] vede credința drept lumina care produce descoperirea adevărului, iar **Sf. Ioan Gură de Aur**[20], ca temelie pe care stă Biserica. Pentru Nae Ionescu: „*Credința este afirmarea unei existențe, independent de înțelegerea ei. Ceva mai mult, credința numai atunci se valorifică drept existență, dacă funcționează chiar atunci când, perceptiv, impresiile noastre sunt altfel. A crede înseamnă a afirma chiar împotriva evidenței, și de aceea se și spune «***credo, quia absurdum***». Aceasta înseamnă nu numai că cred, cu toate că este absurd, dar poate să însemne ceva mai mult: cred tocmai pentru că este absurd, ceea ce înseamnă că domeniul credinței desconsideră și depășește domeniul naturii*"[21]. Credința apărută în urma textului despre ființă dă omului certitudini și conferă consistență realității sale[22]. Pe parcursul lucrării vom reveni asupra acestui operator ontologic și-l vom prezenta din perspectiva specializată a textului religios. Nu negăm miile de texte scrise pe tema credinței, ele însele nefiind altceva decât niște instanțieri metaforice, metatextuale, care fac apel la diverse domenii ale cunoașterii în general, dar și specializate.

Comisia Biblică Pontificală, înțelegând că „*Studiul Bibliei trebuie să fie sufletul teologiei*", după o expresie a Papei Leon al XIII-lea reluată de **Conciliul Vatican II** (11 oct. 1962 - 8 dec.1965), consideră normal faptul că „*fiecare epocă trebuie să încerce din nou, în felul*

---

[19] Sf. Vasile cel Mare, (Basilius Magnus Caesareae), *De fide*, în *Opera Omnia*, în Patrologiae graecae, tomus 31, ediția retipărită în Belgia, 1977, col. 463-62.

[20] Sf. Ioan Gură de Aur, (Joannes Chrysostomus), passim, ex.: *Ego, Dominus, feci lumen*, Patrologiae graecae, t. 56, col. 141-152, *De fide et lege naturae et Sancto Spiritu*, Patrologiae graecae, t. 48, col. 1081-1088, *De fide*, Patrologiae graecae, t. 60, col. 767-72 ș.a.

[21] Nae Ionescu, *Curs de metafizică - teoria cunoașterii metafizice*, București, Editura Humanitas, 1991, p.43.

[22] Aurel Codoban, *Conceptul de sacru*, în «*Steaua*», XLV, 1994, Nr. 1-2, p. 40-42; desigur, și la acest lucru se referă autorul în concluzia pătrunzătorului său articol: „*sacrul este tocmai punctul de irealitate, care conferă consistență Realității*" p. 42.

său să înțeleagă Cărțile Sfinte", iar ambiția teologilor secolului XX este de a recupera sensul originar pe seama metodei istorico-critice[23].

De textul religios s-au ocupat şi cei care au căutat să denigreze Biserica, pretinşii atei. În prezentările lor dimensiunea cultică se reduce la un spectacol gratuit[24], fiind considerată o cale de manipulare şi subjugare mentală a maselor populare pentru păstrarea unor privilegii sociale dobândite. Religia vine şi certifică, printr-o garanție divină, o ordine de stat deja existentă, întărind privilegiile sociale

---

[23] *„În istoria interpretării, utilizarea metodei istorico-critice a marcat începutul unei noi ere. Mulțumită acestei metode, s-au ivit noi posibilități de înțelegere a textului biblic în sensul lui originar", căutare care „pe lângă posibilitățile sale pozitive, comportă şi anumite riscuri. Căutarea sensului originar poate duce la exilarea Cuvântului în trecut, astfel încât răsunetul lui în prezent să nu mai fie perceput. Se poate ajunge astfel la a nu mai considera ca reală decât dimensiunea umană a Cuvântului; adevăratul autor, Dumnezeu, scapă posibilităților unei metode care a fost elaborată în vederea înțelegerii realităților umane. Aplicarea la* Biblie *a unei metode «profane» era în mod necesar discutată*". (Comisia Biblică Pontificală, *Interpretarea Bibliei în Biserică*, Bucureşti, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, 1995, p. 5 – extras luat din cuvântarea ținută la Roma de Sărbătoarea Sfântului Evanghelist Matei în 1993 de Joseph cardinal Ratzinger). *Constituția despre Revelația divină a Conciliului Vatican II*, (ținând cont de enciclica *Divino afflante Spiritu* din 30 septembrie 1943 care invita pe exegeți la valorificarea metodelor moderne pentru înțelegerea *Bibliei*), în *Dei Verbum*, din 18 noiembrie 1965, reia toate acestea unind perspectivele permanente ale teologiei patristice cu noile cunoştințe metodologice moderne (*Ibidem*, p. 6). *„Principiile fundamentale ale metodei istorico-critice în forma lor critică sunt: metoda istorică, care caută să elucideze procesele istorice de producere a textelor biblice, ținând cont şi de receptarea textelor care se adresează diferitelor categorii de oameni ce trăiau în situații spațio-temporale diferite; metoda critică, care lucrează cu ajutorul unor criterii ştiințifice, pe cât posibil obiective de la critica de text la studiul critic al redactării, încât să facă accesibil cititorului modern sensul textelor biblice; şi metoda analitică ce studiază textul biblic în acelaşi fel ca pe orice alt text al antichității şi îl comentează în limbaj uman*" (*Ibidem*, p. 15).

Concilio Vaticano II, Constituição dogmatica «Lumen Gentium» A Santa Igreja, 5ª Ediҫão, Editorial A.O. – Braga, 1979.

[24] V. Ludwig Feurbach, *Esența creştinismului*, traducere de Petre Drăghici şi Radu Stoichiță, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1961; Karl Marx şi Fr. Engels, *Despre religie*, Bucureşti, ESPLA, 1958; Simion Asandei, *Omul, ştiința şi religia*, Editura Militară, Bucureşti, 1985, Idem, *Ateism şi religie*, Editura Militară, Bucureşti, 1980, *Călăuza ateistului*, şi alte lucrări în care se reduce sfera religiosului la dimensiunea imaginativă a proiecției imaginare subiective şi pentru păstrarea privilegiilor sociale se identifică cu şarlatania, constituind *„opiu pentru popor*".

dobândite deja pe plan economic, politic şi social. Aceste teorii sunt foarte şubrede, fenomenul prezentat ca venind din afară, pentru statornicirea unui sistem social existent, nu poate explica dinamismul istoriei, care demonstrează cu atât mai mult dimensiunea lăuntrică a Bisericii, văzută ca o spiritualitate religioasă. Ceea ce reţinem şi în cazul acestui tip de texte este natura lor metatextuală. Textul propus vine să desfiinţeze un text mult mai puternic impus prin tradiţie şi intrat deja în mentalitatea *„revoltaţilor”*. În momentul în care textul cu o turnură religioasă este convertit într-un text ştiinţific, filosofic, materialist, efortul acestora apare ridicol şi asistăm la propria deconstruire a sensului. Căutând să distrugi credinţa nimiceşti omul. Aceasta este una din „neînţelegerile” manifestate de ideologia comunistă ce a dus la prăbuşirea unui sistem axiologic. Dacă textul religios viza esenţa, textul referitor la realităţile sociale şi materiale, urmând o schemă religioasă, erau considerate minciuni. Nu poţi pretinde celor cărora le-ai distrus textul credinţei să creadă în valorile pe care tu i le oferi, pentru că pur şi simplu le-ai relativizat certitudinile şi nu mai pot crede.

CAPITOLUL 1

SPECIFICUL SEMANTIC AL TEXTULUI RELIGIOS

1.1. Definirea textului religios în cadrul general al tipologiei textuale

Punem în paranteză perspectivele complementare, care, indiferent de atitudinea manifestată (de afirmare sau negare), vorbesc despre o **realitate religioasă, texte religioase, texte sfinte (sacre),** chiar **literatură religioasă**[25]**, artă religioasă, manifestare religioasă, interpretare religioasă** etc.[26] şi vom defini conceptul de **text religios** pe baza datelor pe care ni le oferă o serie de abordări actuale mai specializate. Vom porni, astfel, de la teoria generală a limbajului ce vizează un cadru mai larg, cu un nivel înalt de abstractizare şi care ne

[25] cf. Nicolae Cartojan, *Istoria Literaturii Române vechi*, Bucureşti, Editura Minerva, 1980, p. 388-418, cu bibliografia aferentă problemei; precum şi Valeriu Anania, *Poezia religioasă română modernă. Mari poeţi de inspiraţie creştină*, în *„Din spumele mării – Pagini despre religie şi cultură"*, Cluj, Editura Dacia, 1995, p. 146-185.

[26] Despre **stilul religios** se vorbeşte mai puţin. Lucian Blaga nu îl pune în discuţie, considerând conceptul prea larg. Uzual, se vorbeşte despre **stil bisericesc,** fără a se preciza sau defini conceptul, considerându-se ca de la sine înţeleasă referirea la Biserică sau stilul atribuit Bisericii, cf. Antonie Plămădeală, *Dascăli de cuget şi simţire românească*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981. Marcu Mihail Deleanu, *Stilul religios al limbii române literare*, în «Limbă şi Literatură», XLII, 1997, nr. 2, p. 28-39. Autorul preferă termenul de *stil religios* celorlalte variante posibile. Pornind de la definiţia stilului dată de Iorgu Iordan (*„totalitatea particularităţilor pe care le prezintă limba unui grup social, a unei categorii profesionale, a unui gen literar sau ştiinţific*"), el prezintă argumente în favoarea stilului religios: fapte de limbă, terminologie specifică, clişee lingvistice lexicale şi sintactice, arhaismele şi alte aspecte arhaice, elemente de retorică bizantină etc.

furnizează deschiderea spre dimensiunea semiotică a receptării textului religios. Vom proceda, apoi, la prezentarea studiilor unor cercetători americani ce urmăresc metafora şi activitatea simbolică, pentru a ajunge la abordarea hermeneutică contemporană, la metaforologia blagiană, şi, în cele din urmă, la o posibilă abordare a textului religios din perspectiva lingvisticii integrale şi a unei tipologii a creaţiei de sens. Tangenţial, vor fi atinse şi probleme din sfere precum antropologia culturală a şcolii americane sau istoria mentalităţii a şcolii franceze.

1.1.1. Semiotica textului religios

Vom aborda semiotica textului religios fără a adera la simbolica dogmatică, ce se menţine numai la nivelul conţinutului credinţei, şi nici la formalismul depăşit. Ne situăm într-un moment de trecere spre înţelegerea dimensiunii simbolic-mitice prezentă în creaţia culturală.

1.1.1.1. Limbaj religios, mit şi simbol

Congresul al XIII-lea al «SOCIÉTÉS DE PHILOSOPHIE DE LANGUE FRANÇAISE», ţinut la Geneva în perioada 2-6 august 1966, a iniţiat, printre alte secţiuni, şi o secţiune specială, numită *Langage religieux, Mythe et Symbole*,[27] unde limbajul religios este

[27] *Le Langage - Actes du XIII^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, Genève, 2-6 Aóut 1966 par la Société de philosophie, Neuchatel, A la Baconnière, 1966, cuprinde şase secţiuni, secţiunea la care ne referim este a cincea, întitulată *Langage Religieux, Mythe et Symbole*, comunicările sunt redate în primul volum p. 279-326, pentru ca discuţiile purtate în urma susţinerii comunicărilor să fie publicate în cel de-al doilea volum la p. 127-164, în continuare fiind redată conferinţa lui Mircea Eliade, *Significations du Mythe* p. 165-179. susţinută la aceeaşi Universitate din Geneva la 5 septembrie 1966. Aici au fost prezentate comunicări precum cele ale lui J. Belin-Milleron, *Limbaj, simbol, adevăr*, Jean Boisset, *Cuvântul lui Dumnezeu şi cuvântul oamenilor*, Robert Castel, *Simbolismul vizual şi simbolismul verbal*, Gaston Fessard, *Simbol simbolizant, semn, simbol simbolizat*, Milka Lodetti, *Despre simbolul mitului: simetrie şi succesiune*, Théodore Quoniam, *Inefabil şi contemplare mistică*, C. Ramnoux, *Exegeză structurală şi tradiţie evolutivă*, Henri Reverdin, *Despre limbajul religios*, Edmond Rochedieu, *Unirea conştientului şi inconştientului graţie dinamismului miturilor, simbolurilor şi riturilor*

supus unei analize riguroase filosofico-lingvistice într-un alt cadru decât cel eclesiastic. În afara subiectelor incitante ale comunicărilor şi a secţiunilor existente, remarcăm sfera extrem de largă a domeniului investigat. Pentru început se are în vedere sfera semantică de bază a cadrului general: **existenţă - zicere** ce vizează o relaţie ontologică fundamentală **limbaj - fiinţă, limbaj - gândire** implicit expresia, **dialogul şi limitele** lui, trecându-se prin istoria teoriilor limbajului, pentru a cărui consistenţă abstractă a fost din totdeauna invocată divinitatea. La secţiunea ce dezbate **limbajul şi structura** se au în vedere limbile, logica şi informaţia. O secţiune se ocupă de **limbaj şi artă**, o alta de abordarea **limbajului religios, a mitului şi a simbolului.**

Cercetătorii lingvişti şi antropologi precum Rochedieu, dorind să răspundă deschiderii specific semnificante a simbolului, a eficacităţii simbolismului, dezvăluie dimensiunea intra-psihică, un aşa-numit ***dinamism al miturilor, simbolurilor şi riturilor***, care reunesc interior omul, în sens opus tuturor celor ce separă conştientul şi inconştientul, inteligenţa şi emotivitatea, vorba şi fapta. Se poate afirma, însă, împreună cu M. Boisset, că simbolismul este şi la dispoziţia unei *„relaţii extra-psihice*", în măsura în care putem vorbi de o *«conversaţie»*, de un dialog între om şi Dumnezeu, unde simbolul coordonează omul şi toate celelalte. „Genialitatea" simbolului constă în această *activitate de unire* a diverselor maniere, de apropiere a termenilor disjuncţi. M. Belin Milleron ne propune o expresie fericită pentru a numi credinţa *«l'operativ et l'unitif»*, el vorbeşte *«d'ana-travail»*[28], concept prin care redă tocmai această legătură temporală a

---

religioase, Pierre-André, *Demitologizare şi obiectivare*, L.V. Thomas, *Importanţa cuvântului în gândirea africană*, Georges Vajda, *Limbaj şi supranatural în Kabballa evreiască.*

[28]Termen creat în mod similar cu *„sensul anabasic*" din studiul lui **Lucian Blaga** despre Atitudinea anabasică şi catabasică din *Orizont şi Stil*, prima parte din *Trilogia Culturii*: *„sensul unei mişcări poate fi în genere interpretat în două feluri opuse: ca* înaintare *în orizont sau ca* retragere *din orizont* (...) *Vom vorbi în consecinţă despre sensul anabasic sau despre sensul catabasic al mişcării în cadrul unui anumit orizont*" (Lucian Blaga, *Opere - Trilogia culturii*, vol. 9, Bucureşti, Editura Minerva,

timpului originar cu timpul promis, a *spațiului uman cu lucrurile*; în societate: *individul și comunitatea*; pe plan cosmic: *omul și totalitatea* (universul). Vedem că această funcție unificatoare a textului religios este la fel de bine co-operativă, fără să pună probleme grave în raport cu lingvistica și cu genul său propriu, știind că lingvistica (mai ales cea structurală) este, în special, o știință a opozițiilor și a diferențelor, pe când religia reprezintă relația unificatoare. Dar, în termenii lui M. Benveniste, se poate vorbi însă și de o semantică a resurselor care nu sunt semiotice. Centrul său nu este, în acest caz, limba care distinge și opune, ci fraza care unește.

Cel de-al doilea ciclu de probleme ridicate în cadrul Congresului vizează o **dimensiune semiotică a sensului** în maniera lui M. Benveniste: când considerăm modalitatea și structura imanentă a simbolului. Valoarea sensului propriu al simbolului prezintă un dublu sens: fie, în termeni de sincronie: polisemia reglată într-o structură, fie, în termeni de diacronie: transferul sensului, cunoscut sub numele de **derivație metaforică.** Referindu-se la cel de-al doilea ciclu de probleme discutate, Paul Ricoeur[29] reținea ca specific simbolului religios faptul că acest simbolism operează o muncă de denumire pe un fond al tăcerii prin toate efectele dublului sens, prin toate modurile de lucru ale denumirii. Simbolismul religios se plasează în vecinătatea cuvântului și a tăcerii. Tăcerea este fondul din care se detașează cuvântul care convertește inexprimabilul în exprimabil. Simbolismul religios surprinde ruperea tăcerii prin rostire. Este o pledoarie pentru ***cuvântul ca înfățișare a tăcerii***[30] pe care simbolul ne-o smulge. Și în

---

1985, p. 152.

[29] Paul Ricoeur, *Langage religieux, mythe et simbole*, în „*Le Langage*", vol. II, ed. cit., p. 127-137. El este cel care prezintă sintetic cele trei cercuri mari de probleme pe care le ridică simbolul și interpretarea lui: în primul cerc simbolul este văzut ca ceva ce operează ceva în relație cu Ființa, cu existența, deci e o problemă semantică și nu semiotică, cum remarca M. Benveniste; al doilea cerc privește simbolul în condiții semiotice, simbolul fiind redus aici la aceeași constituție a semnului cunoscută cu sens multiplu; și al treilea cerc privește interpretarea în aceleași condiții sintactice, ca parte în marile unități ale discursului care sunt miturile.

[30] Avem o primă anticipare în prezentarea noastră a funcției simbolic-mitice a limbajului de care vorbea Lucian Blaga. Pentru început reținem că tăcerea nu este

cadrul acestui ciclu se întâlneşte, de asemenea, un dialog cu lingvistica. Astfel, Ullmann vorbeşte despre un proces de numire. Hermeneutica nu crede defel într-o claritate a analizei structurale, ci din contră, ea va permite o foarte exactă situare a **efectului de sens pe care îl vom numi simbol**, care nu este atât un efect singular, cât un **efect de context.** Acest efect al sensului poate fi redat printr-o proprietate fundamentală a tuturor semnelor, pe care Ullmann o numeşte *«intenţia cumulativă»*. Aceasta este aceeaşi proprietate pe care Jakobson a descris-o ca **proces metaforic**. Semantica structurală a lui A.J. Greimas va merge încă mai departe decât semantica lexicologilor: ea demonstrează că fiecare cuvânt este o **constelaţie de seme contextuale**. Această abordare permite totodată situarea cu o precizie mai mare a **efectului semn** în funcţionarea contextuală, când un fragment de discurs instituie o izotopie. O asemenea izotopie este vizată în acele practici semnificante care urmăresc să stabilească un discurs univoc. Simbolismul apare astfel înrădăcinat într-o funcţie universală ce ţine de aptitudinea lexemelor de a dezvolta variabile contextuale, dar în discurs, deci în situaţii singulare de vorbire, se poate produce acest efect de sens singular.

În discurs există echivoc, prin joc de izotopii multiple şi suprapuse. Lingvistul vine, astfel, să întărească prin analiza sa structurală, la nivelul strategic care este al său (şi care merge până la analiza semică), analiza în elemente de semnificaţie globală, urmărită de exegetul hermeneut, la nivelul strategic care este al său, adică nivelul marilor unităţi de sens.

În timp ce lingvistul operează cu elemente de semnificaţie în imanenţa limbajului, exegetul hermeneut operează în planul manifestărilor în discurs, acolo unde expresia globală este în luptă cu inexprimabilul.

---

lipsa cuvântului, ci o tăcere construită prin cuvânt, o tăcere care vorbeşte, care semnifică lucruri esenţiale, care încarcă cuvântul cu o *„sarcină mitică"* cf. capitolul *Despre Mituri* din *Trilogia Culturii*, din *Opere*, vol. 9, Bucureşti, Minerva, 1985, p. 365-386.

Cel de-al treilea ciclu al problemelor abordate îl constituie **nivelul codificării simbolului**. Această problemă coincide parțial cu raportul clasic dintre mit și cuvânt. Se poate formula, așadar întrebarea: la care nivel de discurs ne referim? Aceasta e întrebarea pe care și-o pun mai degrabă antropologi precum Claude Lévi Stauss, care aplică structuralismul lingvistic la marile unități de discurs ca mitul[31]. În cadrul congresului, trei cercetători — Robert Castel, Père Fessard și Clémence Ramnoux — au oferit trei unghiuri de abordare diferită a problemei. Primul se întreabă la care nivel se situează un simbol prin raportare la cei doi poli: pe de-o parte polul imaginii, acel al unei imagini quasi-halucinatorii, numită de Freud și descrisă în *Interpretarea visului* (tradusă în limba română ca *Simbolistica visului*[32]), care stă sub legea principiului plăcerii, a scurt-circuitului satisfacției; iar pe de altă parte polul simbolismului verbal, intelectualizat. Robert Castel consideră că întreg simbolismul este repus de imaginație în discurs.

Aceeași problemă a dublei hermeneutici, ascendentă și descendentă, nu poate fi prinsă mai mult într-o perspectivă psihologică, adică psihanalitică, decât exegetică. Père Fessard o raportează la un alt tip de polaritate a funcției simbolice — opoziția dintre simbolizant și simbolizat — în comunicarea sa foarte densă. Influențat de lectura lui Lévi-Strauss și a lui Edmond Ortigues, Père Fessard propune sa se plece de la caracterul social al simbolului[33], ca

---

[31] Cf. Claude Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, București, Editura Politică, 1978.

[32] Publicată în Sigmund Freud, *Introducere în psihanaliză. Prelegeri de psihanaliză*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1980, titlul în germană al studiului fiind *Über den Traum*.

[33] Cf. de asemenea, deși autorul citat nu îl are în vedere, Ernst Cassirer, *Eseu despre om — o introducere în filosofia culturii umane*, traducere de Constantin Coșman, București, Humanitas, 1994, mai ales capitolul *Mitul și religia*, p.104-153. Cassirer pornește de la premisa că *„la origine, limbajul nu exprimă gânduri sau idei, ci sentimente și emoții*" p. 44, iar *„omul nu mai trăiește într-un univers pur, el trăiește într-un univers simbolic*". Limbajul, mitul, arta și religia sunt părți ale acestui univers de care omul ca ființă culturală este dependent, deoarece *„el nu poate vedea sau cunoaște nimic decât prin interpunerea acestui mediu artificial*" (p. 44). El consideră

instaurare a unei reguli de schimbare şi de recunoaştere reciprocă. Simbolul simbolizant este cel care exprimă o lege a credinţei imanente şi transcendente, instaurând reciprocitatea libertăţii. Simbolul simbolizat, este, din contră, produsul convenţiilor arbitrare, în vederea stabilirii unei ordini de univocitate. Père Fessard vede astfel funcţia simbolică etajată între două nivele: **un plus simbolizant instaurator de libertăţi, care este simbolismul religios**[34] şi un plus simbolizat, izvorât din convenţie, precum este algoritmul matematic; între cele două se etajează simbolismele literare, artistice, sociale. Această ierarhizare permite raportarea ordinii simbolice în ansamblul său la posibilitatea de a institui o ordine societară.

1.1.1.2. Semiotica culturii

Păstrând cadrul larg al referirii la semn şi simbol vom prezenta abordarea acestuia într-o dimensiune simbolică specializată, ilustrată de **semiotica culturii**, sau *episemiotica*[35] cum o numea Y.M. Lekomtsev. E vorba de şcoala estoniană, fondată de Y.M. Lotman şi Uspenski, care studiază cultura ca sisteme de semne. Această şcoală de semiotică a culturii din Tartu **percepe cultura ca pe un sistem modelizator secundar, bazat pe limbaj, care este sistemul modelizator primar**[36]. Se vorbeşte despre două definiri şi abordări

---

ritualul ca fiind anterior dogmei (p. 113), iar gândirea mitică, o gândire prelogică.

[34] După cum vom vedea pe parcursul lucrării, şi Mircea Borcilă face în studiul său *Contribuţii la elaborarea unei tipologii a textelor poetice*, în SCL, XXXVIII, 1987, nr. 3, p. 185-195, distincţia între direcţia *simbolic-mitică* şi *simbolic-matematică* în cadrul modelului simbolic pe care îl identifică (p. 192).

[35] Y.K. Lekomtsev, *Quelques fondaments de la sémiotique générale*, în Y.M. Lotman, A. B. Uspenski, *Travaux sur les systèmes de signes – Ecole de Tartu*, trad. Anne Zouboff, Bruxelles, 1976: *„se poate numi episemiotică disciplina ştiinţifică care studiază în acelaşi timp fenomenele semiotice şi cvasisemiotice"* (p. 236).

[36] Pentru prima dată publicul român a venit în contact cu această idee prin cartea lui Y. Lotman, *Studii de tipologie a culturii*, în rom. de Radu Nicolau, prefaţă de Mihai Pop, Bucureşti, Editura Univers, 1974, în care se face o redefinire a culturii care nu mai este văzută ca *„un depozit de informaţie, ci este un mecanism de organizare extrem de complexă (...), un mecanism al cunoaşterii, elastic şi în complexă organizare"* (p. 18), iar *„culturalizarea este a impune lumii structura culturii"* (p. 24), deoarece *„cultura umanităţii este semiotică şi verbală"* (p. 120).

ale culturii: 1. o abordare statică, după care sistemul de semne al culturii este văzut ca un rezervor de informaţie ce se transmite genetic şi se are în vedere în primul rând codul; 2. o abordare dinamică, după care cultura este generatoare de texte culturale, „*texte noi*", în care accentul cade pe aspectul performativ, rezultând un model dinamic al sistemului semiotic. Cea de-a doua definiţie, bazată pe conceptul de **cultură – generatoare de texte**, dă posibilitatea explicării textelor din diverse domenii pe baza unor opoziţii fundamentale[37].

Y.M. Lotman şi B.A. Uspenski în studiul *Mythe — Nom — Culture*[38], vorbind despre mit sau despre mitologism, consideră acest fenomen ca un fapt al conştiinţei de totdeauna. Numai că, din principiu, conştiinţa mitologică este intraductibilă, fiind o descriere într-un alt plan, ceea ce duce la intraductibilitatea numelor proprii, deoarece semnul în conştiinţa mitologică este analog numelui propriu. Această identificare a numelui cu lucrurile denumite ilustrează

Ceea ce se reţine din această carte este prezentarea celor patru tipuri rezultate din intersectarea axei semnificaţiei simbolice cu a semnificaţiei sintactice: ***tipul semantic-simbolic*** care trimite la biblicul „*La început era cuvântul*" (*Facere* I, 1), în care expresia este întotdeauna materială şi conţinutul ideal, iar semnul se construieşte după principiul iconic, semnificaţia fiind construită ierarhic (p. 30); ***tipul sintactic*** — în care codul culturii reprezintă doar o organizare sintactică (p. 11): în acest tip lumea trăieşte numai în cadrul unei singure dimensiuni: eclesiastice sau statale; populat de oamenii faptei, întregul nu este important prin ceea ce el simbolizează, ci prin el însuşi; ***tipul asemantic şi asintactic***, în care codul culturii reprezintă o orientare spre negarea ambelor forme de organizare, adică spre negarea calităţii de semn — aici se creează semnele distrugerii semnelor (p. 28); ***tipul semantico-sintactic*** în care codul culturii reprezintă o sinteză a ambelor forme de organizare, cu o orientare spre textul verbal, deoarece organizarea conţinutului poate fi înţeleasă numai cu condiţia de a elucida organizarea expresiei (p.52). Dintre aceste tipuri pe noi ne interesează şi ne vom mai referi la ***tipul semantic-simbolic.***

[37] cf. Y.M. Lotman, *Un modèle dynamiques de système sémiotique*, studiu în care se face referire la Jakobson, care a revizuit fundamental principiile lui Saussure în şedinţa de încheiere a Congresului al IX-lea de lingvistică (Moskova 1965), în *Travaux sur les systèmes de signes — Ecole de Tartu*, p. 77-93; de data aceasta este pusă problema dihotomiei staticului şi dinamicului în sistemele semiotice. Fără a absolutiza acest aspect, ca R. Jakobson, Lotman caută să meargă mai departe decât **Şcoala de la Praga,** care nu demonstrează evoluţia sistemului, ci doar o clarifică.

[38]Y.M. Lotman, B.A. Uspenski, *Mythe — Nom — Culture*, în *Travaux sur les systèmes de signes — Ecole de Tartu*, p. 18-39.

caracterul nonconvențional al numelor proprii sau esența ontologică a denominației mitice. Conştiința mitologică este una asemiotică, în care mitul personifică, devine nume. Miezul acestei demonstrații îl prezintă numele proprii, respectiv identificarea mitologică născută din inseparare numelui de lucruri. În afara numelor proprii se face referire la pronume, precum şi la termenii metalingvistici.

La o cercetare mai atentă a problemei au fost identificate diverse manifestări concrete ale mitologismului în grade diverse în culturi variate. De aceea autorii consideră necesară operarea unei distincții între straturile mitologice care merg spontan în conştiința individuală sau socială şi tentativele conştiente de imitare a conştiinței mitologice. Din punctul de vedere semitic, textele mitologice sunt născute dintr-o semioză de nominație specifică (ca o alternativă la gândirea semiotică ce acumulează relațiile sociale), trimițând la conştiința copilărească din evoluția istorică a omenirii. Sub raport tipologic se observă existența a două tipuri de texte: unul care se orientează după un tip de gândire mitologic specific culturilor orientate spre numele proprii, şi unul care caută să găsească un drum opus, de substituire completă a tuturor numelor proprii.

M. Bahtin şi **Y. Tynianov**, reflectând asupra dinamismului modelelor semiotico-culturale, identifică cinci perechi de opoziții:

1. Cea mai importantă este opoziția ***sistemic / extrasistemic,*** înțelegând prin extrasistemic nu un sistem haotic, ci complementar, sisteme instabile, neregulate, ce țin de descriere, sublimbaj, subgrupă de texte în cadrul ierarhic al sistemului. Autorii vorbesc despre *„expulzarea sistemică în cadrul extrasistemic"*, deci materialul extrasistemic poate deveni structural într-o etapă următoare a procesului dinamic, văzut de data aceasta ca un proces de autoorganizare şi de organizare complementară.

2. Opoziția ***univoc / ambivalent*** – pereche care arată cum *inserția de text într-o alternativă stilistică transformă o povestire a evenimentelor într-o povestire a povestirii.* Bahtin este primul care a evidențiat natura culturală şi semiotică particulară a ambivalenței, el identificând chiar metanivele care modifică interpretarea textului.

3. Opoziția ***centru / periferie*** – pereche care prezintă cât mai exact spațial realitatea unei structuri, care nu este organizată uniform. Se poate vorbi, astfel, de existența unor formațiuni nucleare, precum și de o periferie structurală. Limbajul a devenit o realitate socială în momentul descrierii sale. Un act cultural este un palier în dezvoltarea limbajului. **Y. Tynianov** identifică o deplasare în două etape: de la periferie la centru și de la centru la periferie, la un loc secundar parțial.

4. Opoziția ***descriere / nondescriere***, respectiv comunicarea unui fapt, dar și opinia altuia despre un fapt cunoscut de mine. Tendința individualizării sistemelor semiotice este istoria culturii, de unde oscilația între starea dinamică a absenței descrierilor lingvistice și starea de autodescriere. Funcțiile sociale ale sistemelor semiotice pot fi divizate în funcții primare și secundare. Primele implică comunicarea unui fapt, cele secundare – opinia altuia asupra faptului cunoscut de mine.

5. Opoziția ***indispensabil / superfluu*** ține, în sfârșit, de ierarhia limbajelor de la cele mai simple la cele complexe (semnele de circulație, limbajul artei...).

Ceea ce remarcăm în cadrul acestei școli de semiotică a culturii este faptul că **modelul dinamic este opus limbajului religios**, el cuprinzând fapte care nu sunt tipice comportamentului religios, fiind situate în afara conceptului de cultură religioasă. Vorbind despre relația dintre modelul dinamic și limba poetică, semioticienii culturii arată cum antinomiile enumerate caracterizează starea dinamică a sistemelor semiotice, a mecanismele semiotice imanente care-i permit modificarea într-un context social. Cele două tipuri de sisteme (static și dinamic) fiind opuse, acestea se află într-o tensiune structurală ce se naște între ele și se dezvoltă într-o semiotică unică și complexă: cultura.

1.1.1.3. Limitele semioticii și procesul metaforic

Lotman, în 1979, susține că mecanismul generator al textului este mecanismul tropic sau metaforic în sens larg, pe care din păcate

numai îl enunță, nu îl şi studiază. Vedem că discutând despre simbol ne menținem, după cum vorbea **Lucian Blaga**, la metaforele I (plasticizante), nu facem trecerea la metaforele revelatorii, poate şi datorită faptului că semiotica, oricât ar prezenta dinamica sistemelor, este prin statutul ei aservită codului, care o limitează. Orice text se constituie pe baza a cel puțin două elemente şi a unui mecanism care le uneşte CUMVA.

Cum se realizează creativitatea în textele culturale nu se poate explica prin abordarea semiotică prezentată, mai ales atunci când vedem cum toate **textele**[39] sunt **rezultatul unui proces metaforic inițial**. În această direcție în arealul american există deja o preocupare constată pentru studierea metaforei, a metaforologiei şi a activității simbolice[40]. Această nouă şi amplă direcție de cercetare se dezvoltă, din păcate, fără a face nici o referire la şcoala de semiotică a culturii din Tartu, şi, bineînțeles, nici la Lucian Blaga. Cu toate acestea, investigațiile americane se întemeiază pe o solidă bază cognitivă. Metafora nu mai este studiată ca în tradiția retorică, ci în perspectivă antropologică. Merită menționat faptul că această orientare e paralelă cu metaforica nucleară a lui Lucian Blaga, care vorbeşte, din unghiul care ne interesează, despre *„actul dezvelirii"*, deoarece *„ceea ce revelează în adevăr miturile nu este o semnificație, ci oarecum cadrul unor semnificații, o trans-semnificație"*[41].

1.1.2. Metafora şi activitatea simbolică în textul religios

Pentru a vedea felul în care este prezentat în curentul american procesul metaforic la nivelul diferitelor texte, inclusiv religios, ne vom referi la câteva cărți, studii, recenzii care se ocupă cu textul

[39] Situație reperabilă şi în cazul activităților creatoare de cultură, inclusiv al codurilor, relația dintre cod şi text fiind una similară celei dintre general şi particular (un text apărând la o intersectare a mai multor coduri).

[40] Această direcție de cercetare este ilustrată şi într-o revistă, întitulată «*Metaphor and symbolic activity*», Lawrence Erlbaum Associaates.

[41] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, ed. cit., p. 374-375.

religios sau cu metafore religioase în diverse contexte socio-politico-culturale.

1.1.2.1. Metaforă şi limbaj

Janet Soskice, în *Metaphor and Religious Language*, Oxford, England, Clarendon, 1985, ne prezintă o lucrare extrem de documentată care are la bază convingerea că *„studiul metaforei începe cu studiul limbajului însuşi*". Astfel, deşi nu se vrea o monografie a metaforei, se pleacă de la primele ei atestări teoretice clasice şi consacrate: **Platon**, în *Gorgias*, când sofistul Gorgias este forțat de Socrate să admită că retorica este felul de persuasiune care naşte *credință, nu cunoaştere*[42]; **Aristotel**, în *Poetica*, cap. 21, aplică termenul de metaforă oricărei transpoziții a termenilor; nu este uitat nici Quintilian cu cele patru grupe de metafore născute din substituire (opoziția de bază fiind ***animat / inanimat***), din timpurile moderne este selectat doar I.A. Richards, *The Meaning of Meaning* (Sensul sensului), care consideră că sensul este dat de enunțuri complete şi contexte largi, iar nu de cuvinte individuale, singure[43]. Se reține, de asemenea, principiul lui Richards privind ***interactivarea*** în cadrul metaforei, precum şi distincția între ***tenor*** şi ***vehicul***: astfel metafora ar avea două subiecte, primul este cel al ideii de la care se porneşte (tenorul), şi cel de-al doilea este vehicolul care exprimă tenorul. Spre exemplu este luat enunțul '*That wolf is here again*' în care *tenor* este *omul*, mai exact ideea de om rău, iar *vehicul* este *lupul*, care este exprimat, primul enunț fiind: '*The man is a wolf*'. La noi o explicare asemănătoare propune **Tudor Vianu,** care consideră metafora ca o comparație din care primul termen al comparației este elidat[44]. Aceste

---

[42] Janet Soskice, *Metaphor and Religious Language*, Oxford, England, Clarendon, 1985, p. 11.

[43] *Ibidem*, p. 45.

[44] Tudor Vianu, *Problemele metaforei* (I. originea, problema lingvistică a metaforei, problema etnologică a metaforei, Problema comparațiilor homerice; II. funcțiile metaforei, funcțiunea filosofică a metaforei, metaforă şi eliberare, funcțiunea estetică a metaforei, funcțiunea sensibilizatoare, metafora şi atitudinile disimulate ale eului, metafora ca mijloc al potențării impresiei, funcțiunea

teorii ale substituirii sunt urmate apoi de teoriile emotive ale lui **Monroe Beardsley** şi **Donald Davidson**, care subliniază că impactul metaforei este unul afectiv, ei prezentând metafora ca pe o devianţă[45] legitimă nu numai în literatură, dar şi în ştiinţă, filozofie şi drept, găsindu-se efectiv în rugăciune, insultă, înjosire, rugăminte, descriere sau prescripţie. Sunt prezentate apoi concepţiile lui **Israel Scheffler, Samuel Levin ş.a.**, teorii care sunt respinse, în final, din trei motive: (1) ele nu pot prezenta metafora acolo unde nu apar opoziţii; (2) nu o pot explica independent de factorii pragmatici; (3) dependenţa acestor teorii de mişcarea de la un sens central la unul marginal.

În relaţie cu textul religios metafora este prezentată astfel: „*Noi am definit metafora ca un trop sau figură de vorbire în care vorbim despre un lucru în termenii sugestivi ai altuia. Astfel, când noi vorbim despre Dumnezeu ca despre un agricultor (fermier) şi spunem despre el că plantează seminţele lui, protejează, îngrijeşte mlădiţele tinere, noi vorbim metaforic*" (p. 15). Căutând să delimiteze metafora de simbol şi referindu-se la sferele acestora, J. Soskice consideră că simbolul este mult mai larg, că este o categorie care include non-lingvisticul, astfel crucea este un simbol pentru creştinătate (p. 55). În viziunea ei enunţurile metaforice din ştiinţă şi religie au modele comune. În religie întâlnim diferite modele precum e tatăl,

---

unificatoare a metaforei; III. Categoriile formale ale metaforei, metaforă şi comparaţie, metonimia, sinecdoca şi antonomasia, alegoria, fabula, parabola şi ghicitoarea, metafora simbolică, observaţii asupra metaforei simbolice) în Tudor Vianu, *Opere 4, Studii de Stilistică*, Antologie, note şi postafaţă de Sorin Alexandrescu, Text stabilit de Cornelia Botez, Bucureşti, Editura Minerva, 1975, p. 199-294. „*Ceea ce dispare în trecerea de la comparaţie la metaforă ar fi, aşadar, prezenţa termenului cu care se face comparaţia, şi, în consecinţă, partea de cuvânt sau locuţiunea care mijloceşte apropierea celor doi termeni ca: asemeni cu, întocmai ca, precum, tot astfel etc. Metafora ar fi, deci, o comparaţie subînţeleascǎ şi prescurtată sau eliptică. Încă din antichitate, Quintilian a definit-o în felul acesta numind-o* brevior similitudo" p. 271.

[45] Devianţa este înţeleasă ca abatere de la normă pentru crearea unui sens nou, inedit. Devianţa amintită se plasează la nivelul semantic, nu în plan morfologic sau sintactic, cf. Henrich F. Plett, *Ştiinţa textului şi analiza de text. Semiotică, lingvistică, retorică*, în româneşte de Speranţa Stănescu, Bucureşti, Editura Univers, 1983, p. 283-320.

păstorul, pescarul, stăpânul viei, regele, care, prin construcție, favorizează și permit exprimarea experienței comunitare a lui Dumnezeu. Procesele cognitive în știință și religie sunt foarte asemănătoare, iar metafora ca procedeu revelator pentru cunoașterea umană are aceleași caracteristici în știință și în religie: (a) este explicativă pentru o realitate complexă; (b) este indispensabilă unei înțelegeri sigure; (c) este ireductibilă, deci nu poate fi formulată în limbaj nemetaforic.

1.1.2.2. Metafora cognitivă

În viziunea autorilor Mary Gerhart, Allan Melvin Russell, prezentată în *Metaphoric Process*, Fort Worth, TX: Christian Press, 1984[46], actul metaforic este un eveniment cognitiv pur caracterizat de funcția sa epistemologică de descoperire a unui sens nou. În mod consecvent actul metaforic este mai mult tratat în comun cu paradoxul decât cu analogia. Fiecare metaforă cognitivă necesită un număr de *„materializări"* pentru a prinde aproximativ conținutul său. Faptele științifice și revelația religioasă pot fi numite metaforice, deoarece aceasta este numai acea *„carne ontologică"*, adică înțelegerea analogiilor mai adânci dintre lucruri și aparențe. Sunt date câteva exemple de *„materializare"* a metaforelor religioase precum: '*God is Love*' (Dumnezeu este Iubire), '*Jesus, the Supreme Fiction*', (Iisus, suprema ficțiune, invenție), '*God-with-Us*' (Dumnezeu cu noi), chiar și '*God is Dead*' (Dumnezeu este mort). De asemenea se întâlnesc și câteva referiri generale la metaforele științifice din: '*the Galilean world picture*', '*Einstein's theory of relativity*', '*Maxwell's electromagnetism*' și altele. În general, lucrarea nu propune un spor substanțial de cunoaștere, din unghiul care ne interesează.

---

[46] Cf. recenzia cărții făcută în paralel cu cartea lui **Janet Soskice** de **Rene Dirven** de la Universitatea din Duisburg și **Margaret Bernard** de la Universitatea din Trier, în «*Metaphor and Symbolic activity*», 6(1), 1991, p. 57-60.

1.1.2.3. *Metaforă, comparație și parabolă*

Mogens Stiller Kjärgaard, în *Metaphor and Parable: A sistematic analysis of the Specific Structure and Cognitive Function of the Synoptic Similes and Parables qua Metaphors*, Leiden, Netherlands, Brill, 1986[47], intenționează să explice legătura dintre metaforă, comparație și parabolă.

În primul capitol autorul analizează cinci aspecte ale formei metaforice. 1. Din perspectivă infralingvistică, se consideră că metaforele încalcă regulile semantice. Metaforele perfecte au fost interpretate în virtutea asimilării în sistem conceptual și sunt *„recunoscute ca integrate în uzul literar”* (p. 25). Din nefericire Kjärgaard folosește termeni impregnați atât cu sens socioistoric, cât și cu un sens mental psihologic. 2. Din perspectiva teoriei verificării, care se bazează pe pozitivismul logic, autorul consideră că *„metaforele sunt neadevărate, dar pline de sens”*. 3. Prin viziunea logico-categorială el înțelege că metafora este o „categorie greșită” *(category-mistake)*. 4. În vorbirea comună metaforele apar ca deviante de la regulile jocului limbajului. 5. Perspectiva contextului este importantă, deoarece contextul trebuie să fie considerat în fiecare caz de metaforă presupusă, unde metafora este considerată în discurs mai curând un nivel al enunțului. Pentru autor contextul *„face imposibilă sau dificilă o interpretare literară sau convențională a expresiei, dar indică o posibilă interpretare metaforică”* (p. 42). După toată demonstrația secvențială se ajunge la concluzia că *„nu este precisă o definire teoretică”* a metaforei și nici posibilă.

În capitolul al doilea se tratează problema reductibilității metaforelor la întrebuințarea literală. Dacă le reducem, metaforele nu au o funcție cognitivă specifică. El prezintă patru teorii ale reductibilității: 1 = substituirea; 2 = comparația; 3 = predicația; 4 = teoriile limbajului.

---

[47] Cf. recenzia făcută cărții de Richard P. Honek de la Universitatea din Cincinnati, în «*Metaphor and Symbolic activity*», 3(1), 1988, p. 55-60.

În capitolul al treilea Mogens Stiller Kjärgaard argumentează că metaforele perfecte pot fi aserțiuni adevărate, dar că metaforele prezente şi imperfecte nu pot fi considerate în acest fel, pentru că asimilarea cognitivă în mod frecvent implică creația de similaritate. Metaforele proaspete implică proiecția, proiecția implică ireductibilitatea, ireductibilitatea implică o pierdere a conținutului cognitiv în orice parafrază şi, deoarece conținutul cognitiv este identic cu adevărul însuşi, acele metafore nu pot fi reduse. Dacă *„omul este lup"* este consensual interpretat în sensul *„omul poate fi agresiv şi autocentrat"* şi această interpretare este considerată subiectiv/adevăr personal, este acest enunț adevărat? Oamenii folosesc adesea metafore în comunicarea afirmațiilor adevărate, unde acestea sunt dependente de sensurile figurative, fiind construite cu succes. Dacă afirmația adevărată este crezută sau nu este o altă problemă.

În capitolul patru, lucrarea analizează câteva perspective asupra parabolei propuse de autori printre care se includ: Julicher, Dodd, Wilder, Funk, Via, Crossan, Weder şi TeSelle. Toți aceşti autori se situează pe poziția că o parabolă este o metaforă dezvoltată. Mogens Stiller Kjärgaard critică sistematic această teorie şi o respinge, considerând că *„teoria rămâne într-o generalizare inconsistentă a distincției dintre sens şi referent"*.

În ultimul capitol al cărții (5) Kjärgaard arată cum comparația şi parabola au o funcție structurală şi o funcție cognitivă identică metaforei. Într-o metaforă există o tensiune între S-1 şi S-2 şi adesea între S-2 şi P-2. În comparație S-1 şi S-2 sunt în tensiune, dar S-2 şi P-2 nu sunt. În parabolă S-1 şi S-2 sunt în tensiune, cum sunt S-2 şi P-2. De exemplu în parabola lucrătorilor la vie, stăpânul plăteşte egal pentru o muncă inegală. Aici S-1 este *„Împărăția Cerurilor"*, S-2 este stăpânul şi P-2 este restul parabolei. Oricine formulează una din aceste forme lingvistice a proiectat prezumtiv P-2 in S-1 şi are în minte un izomorfism între cele două. Ascultătorul / cititorul formei performează funcția reciprocă. *„Cine aude sau citeşte metafora este într-o poziție în care el are posibilitatea şi este în mod indirect invitat să modifice percepția sensului subiectului secundar sub influența*

subiectului primar". Se consideră că oamenii care au ascultat parabolele lui Iisus au fost în stare să înțeleagă mitul despre «*Împărăția lui Dumnezeu*». Pentru acești oameni semnificația celui de-al doilea subiect este schimbată. În parabolă «*Împărăția lui Dumnezeu*» și povestirea parabolei sunt izomorfe, dar unite într-o relație tensionată cu experiența umană. În particular, acolo se manifestă o opoziție între experiența umană familiară și nefamiliară, și acest aspect constituie parabola narativă. Autorul îl citează pe **Bjerg** care argumentează că comparațiile narative furnizează o deschidere pentru realitatea lui Dumnezeu în afară (p. 211). Mesajul parabolei poate fi construit, însă, fără folosirea lui S-1 ca punct de referință ori comparație. Kjärgaard omite chiar sau refuză să recunoască această puternică posibilitate. Interesant mi se pare faptul că el îl citează pe **Ricoeur,** care menționează că parabolele nu prezintă o tensiune internă de genul celei din metafore. Autorul olandez se simte însă obligat să argumenteze că pentru ascultător / cititor avem o tensiune între S-1 și parabolă, precum și între parabolă și experiență umană obișnuită. Mai mult decât atât, dacă parabolele pot fi interpretate independent de topică, înseamnă că parabolele nu pot fi construite ca metafore. Toate metaforele includ propoziții întregi metaforice, au topică, chiar implicit sau explicit. Chiar dacă parabola narativă nu are topică, ea este mai bine construită ca proverb. În general, proverbele nu au nevoie de a poseda o tensiune internă, în sensul devianței semantice sau pragmatice. Proverbul, ca enunț literar, este un exemplu al propriei sale semnificații figurative în timp ce simbolizează simultan această semnificație. În plus, proverbele nu au nevoie numai de topică, ci și de exemple. Toate aceste afirmații despre proverbe au fost confirmate în studiile empirice[48] și ele pun într-o lumină diferită investigațiile asupra parabolei religioase.

[48] Vezi Honeck & Kibler, *Representation in cognitive psychological theories of figurative language.*, în W. Paprotté & R. Dirven (Eds.) *The ubiquity of metaphor*, Amsterdam, Netherlands: Benjamins, 1985, p. 381-423; Honeck, Sugar & Kibler, *Stories, categories, and figurative meaning*, în *Poetics*, 11, 1982, p. 127-144, Honeck, Voegtle Dorfmueller &Hoffman, *Proverbs meaning, and group structure*, în R.P.

1.1.3. Hermeneutica contemporană a textului religios

1.1.3.1. Tipuri de hermeneutică

Lucrările care tratează metafora şi activitatea simbolică ne apropie foarte mult de dimensiunea hermeneutică modernă[49], în cadrul căreia unii dintre cercetători ajung la o serie de clasificări ale textelor religioase. Vechea hermeneutică a sfinţilor părinţi şi cea medievală urmăreau, în schimb, doar o tipologizare a modalităţilor de interpretare în funcţie de nivelurile sensului[50]: istoric, spiritual, simbolic (mit, alegorie, metaforă, analogie), cultural; de aceea şi Sir **John Lubbock**[51] va vorbi de patru sensuri ale Scripturii: istoric, alegoric, moral şi anagogic. **Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher** este văzut de mulţi şi consemnat ca atare în enciclopedii[52] ca unul care a realizat prin opera sa, *Über die Religion*, Berlin, Reden, 1799, o adevărată revoluţie copernicană în teologie. El propune un itinerar inductiv, care porneşte de la ideea că *«Religia este intuiţia universului»*. Pe acest nucleu sunt puse primele fundamente ale unei ştiinţe noi: hermeneutica sau disciplina interpretării într-un context nou a mesajelor originale ale creştinismului. Un alt mare hermeneut care apare la cumpăna dintre secole este **Wilhelm Dilthey** care porneşte prin a-l studia pe **Schleiermacher**. Premisele sale sunt foarte apropiate de conceptele fundamentale ale lui **Schleiermacher**: a) sarcina hermeneuticii sale *este «să-l înţelegem pe autor mai bine decât s-a înţeles el pe sine»*; b) limbajul este baza de gândire şi de expresie; c) fiinţa noastră proprie şi gândirea noastră sunt în mod

---

Honeck & R.R. Hoffman (Eds.), *Cognitive and figurative language*, Hillsdale, HJ: Lawrence Erlbaum Associates, Inc, 1980, p. 127-162.

[49] Aurel Sasu, *Textul ipotetic — Contribuţii la o istorie a hermeneuticii româneşti*, Bucureşti, Editura Minerva, 1984, capitolele I. Prolegomene şi II. Conceptul de hermeneutică.

[50] Sf. Augustin, *De doctrina Christiana*, apud Paul Ricoeur, *Le conflict des interprétations, essais d'herméneutique*, Paris, Editions du Seuil, 1969, p. 16.

[51] Sir John Lubbock, *Fericirea de a trăi*, Ediţiunea Ministerului Cultelor şi Instrucţiei Publice, 1900, vol. 2, p. 141-156.

[52] *La grande encyclopedie — Larousse*, 1972, p. 10885.

original şi esenţial determinate prin limbaj, prin care ni se dă înţelegerea lumii; d) gramatica şi filologia sunt necesare în munca totală a hermeneuticii şi nu simple activităţi preliminare. În acest fel, **Dilthey** ajunge şi el într-un cunoscut manuscris postum la enunţarea a cinci postulate sau principii ale hermeneuticii: 1) Posibilitatea de înţelegere este asigurată de împrejurarea că factorii elementari şi componentele vieţii mentale sunt comuni tuturor oamenilor (i.e., natura umană este pretutindeni la fel); 2) Întregul operei este înţeles prin părţile sale şi părţile sale prin întreg. Înţelegerea întregului operei ne permite accesul la individualitatea creatorului şi a literaturii. Experienţa, în schimb, ne permite o înţelegere mai adâncă a părţilor individuale ale operei; 3) Fiecare stare mentală este înţeleasă de noi numai de la o stimulare exterioară, deci contextul este indispensabil pentru înţelegere; 4) Cheia în problema cunoaşterii este structura vitalităţii mentale, coerenţa structurală a minţii; 5) Studiul acestei structuri este posibil şi procedurile vor fi la fel ca în ştiinţele naturale: inducţia, analiza, construcţia, comparaţia. După cum putem vedea atât Schleiermacher, cât şi Dilthey găsesc cheia hermeneuticii în limbă, focarul hermeneuticii lui Dilthey constituindu-l triada *viaţa, experienţa, istoria*[53].

1.1.3.2. Interpretarea ca înţelegere

Hans-Georg Gadamer în importanta sa lucrare *Warheit und Methode* revine la întrebarea filosofică: „*Cum este posibilă înţelegerea?*”[54] El orientează problema înţelegerii nu numai spre ştiinţă ci spre întreaga gamă a experienţei umane şi practice în lume şi viaţă. Indiferent de schimbarea metodei de abordare a tradiţiei, momentul istoric efectiv rămâne activ în interpretare şi nu-i permite conştiinţei să fie pe deplin liberă în confruntarea cu trecutul. Aplicarea acestei teorii a activităţii conştiinţei istorice este făcută de

---

[53] cf. W. Dilthey, *Die Entschung der Hermeneutik* (Constituirea hermeneuticii), *Gesammelte Schriften*, Bd. V, 6, Aufl. 1974, p. 317-320; 329-331.

[54] Hans-Georg Gadamer, *Warheit und Methode*, ed. a treia, Tübingen, C.B. Mohr, 1972, p. xvii.

Gadamer în trei arii ale hermeneuticii: estetică, istorie şi limbă. Metoda sa studiază obiectul şi experienţa participării. El introduce conştiinţa istorică în hermeneutica sa explicită în discutarea naturii istorice a înţelegerii. Sugestiile pe care le preluăm de la Gadamer constau în aceea că vom acorda importanţă indicilor de devianţă a interpretării fenomenului religios veniţi dinspre conştiinţa istorică a momentului în care trăim, pentru a putea clarifica sensul textului ce construieşte semantic o dimensiune simbolică conferită de perspectiva originară, iniţiatică şi de participarea continuă la înfăptuirea unei minuni continue care este viaţa.

1.1.3.3. Noua hermeneutică

Unul dintre promovatorii noii hermeneutici a *Noului Testament*, situându-se în continuarea lui Dilthey, este **Rudolf Bultmann**[55]. El îşi propune să interpreteze Biblia în termenii înţelegerii moderne, mai exact, în termenii experienţei umane, deoarece *Biblia* ca întreg şi variatele sale părţi includ diverse forme literare care trebuie interpretate în termenii existenţei umane. Mitul, indiferent de definiţie, aşa cum apare în *Noul Testament* trebuie interpretat existenţial. În concepţia sa autorul şi interpretul textului se suprapun, având în viaţă aceeaşi relaţie cu subiectul care este luat în discuţie.

Noua hermeneutică este numele dat mişcării asociate cu studenţii lui **Bultmann**, în special **Ernst Fuchs** şi **Gerhard Ebeling**, care schimbă dialectica hermeneutică de la mit la înţelegerea limbajului, la limbajul efectiv (evenimentul limbii). Ebeling, în studiul său *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, subliniază că noul program propus se împlineşte în orizontul problemei limbajului, deoarece credinţa a fost şi este un eveniment al limbii. Substanţiala dependenţă a lui Fuchs faţă de Heidegger este problematică. Se pretinde că Fuchs nu a fost dependent de Heidegger pentru înţelegerea limbajului şi că încă din 1932 acesta vedea necesitatea de a-l urma pe Bultmann în

[55] Rudolf Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik*, în Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, vol. 2, Tübingen 1952, p. 211-235.

noua cercetare în termenii lui Iisus şi ai hermeneuticii. Fuchs, ca şi Bultmann, vine spre limbă ca teolog, nu ca filosof şi contribuţia sa trebuie văzută, de asemenea, în limita teologiei dialectice şi a întrebării cum Dumnezeu este povestit omului. Noua hermeneutică, dezvoltată la Tübingen după cel de-al doilea război mondial, vede problema distanţei în interpretarea hermeneutică ca în parte rezultatul dezvoltării istorice, dezvoltarea de la Scriptură ca textul predicii îndeplinit în trupul lui Hristos, la Scriptura ca textul cercetării, sursă istorică pentru reconstruirea perioadei trecute în care cristologia a fost relativizată.

1.1.3.3. Exegeză şi hermeneutică

În relaţia dintre **exegeză** şi **hermeneutică**, dincolo de planul cronologic, **exegeza** este încercarea de a pătrunde intenţia unui text sau a unui mesaj, pe când **hermeneutica** este interpretarea unui text prin adaptarea lui la situaţia concretă în care este adresat mesajul. Hermeneutica protestantă vizează trei dimensiuni ale textului religios: 1- *constatarea* a ceea ce e fixat prin scris; 2- *înţelegerea* a ceea ce vizează *ansamblul* mărturiilor scripturale şi 3- *înţelegerea pentru astăzi* a mesajului prin actualizarea lui. Pentru protestanţi hermeneutica vine în continuarea principiului *„sola scriptura*", considerat suficient mântuirii. Ca metodă de interpretare, actualizare şi restituire a cuvântului (în plenitudinea sa sau prin atenuarea sensului), asistăm la dezvoltarea unei hermeneutici a întrebărilor ce duce la dobândirea unor certitudini, în care se ţine seama de trei principii: formal, material şi credinţă.

Cum nu poate fi contestat domeniul religios precum şi tot ceea ce ţine de fenomenul religios, este greu de spus că pierderea credinţei, fie ea individuală sau colectivă într-o mitologie dată, poate fi totdeauna reprezentată ca o descoperire că la un anumit punct din legăturile istorice care conectează numele unui zeu cu impunerea iniţială a numelui a existat un obstacol sau un eveniment care, în mod eronat, a introdus acest nume de designator rigid al unei entităţi.

1.1.3.4. Religie şi literatură

Apropierea religiei de literatură, surprinsă de **Paul Ricoeur** prin perechea paronimică de *„unitate imaginativă"* în cazul *Biblie* şi *„imaginară"* pentru literatură, este prezentată de **Toma Pavel** dintr-o perspectivă personală: *„Se spune că mintea mitologică distinge cel puţin trei tipuri de fraze: cele* **factuale**, *care cuprind viaţa de fiecare zi, cele* **adevărate**, *referitoare la zei şi eroi* — aici avem dimensiunea sacră a existenţei, fenomenul religios fiind văzut în conţinutul lui transcendental — *şi cele* **ficţionale**, *care includ naraţiuni, altele decât miturile (fabule, povestiri moralizatoare hazlii). Diferenţele dintre aceste fraze nu sunt totdeauna clare, deoarece în multe societăţi propoziţiile factuale sunt strâns legate de cele mitice. Deosebirea dintre adevărul mitic presupus mai profund şi mai serios decât cel faptic şi ficţiunea menită orelor de tihnă, este însă pretutindeni bine stabilită. Când un sistem mitologic îşi pierde treptat priza asupra unei societăţi, vechii zei şi eroi încep să fie percepuţi ca personaje ficţionale. Dar putem să punem un semn de egalitate între suspendarea credinţei religioase şi descoperirea unui obstacol, unui eveniment care, în timpuri străvechi făcea ca oamenii să creadă că zeii erau reali"*[56].

Atât religia, cât şi literatura se prezintă ca două planuri în care se manifestă creativitatea lingvistică[57]. Orice încercare de a reduce pe una la dimensiunile celeilalte, precum şi de a o explica pe una prin cealaltă ne înstrăinează de specificul fiecărui domeniu. Faptul că se face frecvent apel la planul mitologic în motivarea şi interpretarea capodoperelor literare, în afara inspiraţiei artistice, certifică valoarea fundamentală a textului plasat în prelungirea dimensiunii religioase care surprinde esenţa fiinţei umane în specificul ei, cum ar spune **Eugeniu Coşeriu** *„omenitatea"* sa. Atât religia, cât şi literatura, spre

---

[56] Toma Pavel, *Lumi ficţionale*, traducere de Maria Mociorniţă, Prefaţă Paul Cornea, Bucureşti, Editura Minerva, colecţia Biblioteca pentru toţi, 1997, p. 67.

[57] Ileana Oancea, *Romania, Spaţiu al experimentului literar* în Ileana Oancea, *Lingvistică romanică şi lingvistică generală. Interferenţe*, p. 101-126.

deosebire de opinia lui Toma Pavel, se manifestă în cadrul unei tradiţii, neavând o existenţă independentă, proprie.

1.1.4. Metaforica blagiană a culturii şi tipologia textelor poetice

Dintre cei care s-au ocupat de metaforica blagiană cel care a încercat o valorizare sistematică a acesteia este, fără îndoială, **Mircea Borcilă**. În cadrul mai multor lucrări[58], profesorul clujean pune în lumină marile intuiţii ale filosofiei blagiene, care şi astăzi, după mai bine de o jumătate de secol, sunt de actualitate, integrându-le, cu rectificările considerate de rigoare, într-un sistem poetic coerent, pe baza căruia autorul a elaborat o primă tipologie a textelor poetice[59].

Lucian Blaga deosebeşte două tipuri de metafore: **I – Metafore plasticizante** şi **II – Metafore revelatorii**. *„Metaforele plasticizante se produc în cadrul limbajului prin apropierea unui fapt de altul, mai mult sau mai puţin asemănător"*[60]. *„Metaforele plasticizante nu îmbogăţesc cu nimic conţinutul ca atare al faptului, la care se referă"*[61]. Deoarece rolul acestui tip de metaforă este doar *„de a suspenda un balast"*, ţinând *„loc de concret în ordinea abstracţiunilor"*, rolul ei fiind unul ornant[62], accentul va cădea pe

---

[58] Mircea Borcilă, *Introducere în poetica lui Lucian Blaga* — teză de doctorat, Cluj-Napoca, 1980; Idem, *Types sémiotique dans la poésie roumaine moderne* în „Sémiotique roumaine" ed. Paul Miclău, S. Marcus, Bucureşti, 1981, p. 19-35; Idem, *Contribuţii la elaborarea unei tipologii a textelor poetice*, p. 185-195; Idem, *Contribuţii la definirea tipului poetic al textelor lui Blaga* (I), în CL, XXXVII, 1992, nr. 2, p. 133-141, Idem, *Teoria blagiană a metaforicii «nucleare»*, în «Steaua», 1993, nr. 8, p. 58-59, Idem, *Geneza sensului şi metafora culturii*, în *«Centenar Lucian Blaga 1985-1995»* Cluj-Napoca - Paris, mai 1995, p. 4; Idem, *Soarele, lacrima Domnului*, în *G.I. Tohăneanu - 70*, Timişoara, Editura Amphora, 1995, p. 95-102; Idem, *Dualitatea metaforicului şi principiul poetic*, în *Eonul Blaga*, Bucureşti, Editura Albatros, 1997; Idem, *Bazele metaforicii în gândirea lui Lucian Blaga*, în *«Limbă şi Literatură»*, 1996 (XLI), vol. I, p. 28-39 ş.a.

[59] Idem, *Contribuţii la elaborarea unei tipologii...*, p. 185-195.

[60] Lucian Blaga, *Geneza metaforei*, în *Trilogia Culturii — Opere 9*, Bucureşti, Editura Minerva, 1985, p.350.

[61] *Ibidem*, p. 351.

[62] *Ibidem*, p. 351-352.

metaforele tip II — „*Metaforele revelatorii sunt destinate să scoată la iveală ceva ascuns, chiar despre faptele pe care le vizează. Metaforele revelatorii încearcă într-un fel revelarea unui «mister», prin mijloace pe care ni le pune la îndemână lumea concretă, experienţa sensibilă şi lumea imaginară*"[63]. „*Metafora îmbogăţeşte în cazul acesta însăşi semnificaţia faptului*" care „*dobândeşte o nouă semnificaţie*". „*Se poate spune despre aceste metafore, că au un caracter **revelator**, deoarece ele anulează înţelesul obişnuit al faptelor, substituindu-le o nouă viziune*"[64]. Ele sunt foarte importante pentru că „*rezultă **din modul specific uman de a exista în orizontul misterului şi al revelării***"[65]. Întotdeauna metaforele revelatorii ne vorbesc despre om, pentru că „*metafora revelatorie începe în momentul când omul devine cu adevărat «om», adică în momentul când el se aşează în orizontul şi în dimensiunea misterului*"[66].

Asumându-şi, în esenţă, aceleaşi premise teoretice, Mircea Borcilă va merge mai departe, operând o distincţie şi în interiorul metaforei II. Teoria blagiană a celor două funcţii elementare ale metaforei va fi reconstituită de autor prin elaborarea unei „*disocieri radicale între: (a) planul opoziţiei între metafora I şi metafora II, opoziţie în care ne interesează numai metafora II, deoarece această metaforă se înscrie, în teoretizarea lui Blaga, în domeniul propriu al textelor culturale; (b) distincţia în interiorul metaforei II, a două funcţii culturale fundamentale ale metaforei pe care Blaga le ilustrează, inconsecvent, prin exemple (din propria sa creaţie) de metafore «plasticizante» (la noi, 'funcţia A') şi metafore «revelatoare» (la noi, 'funcţia B')*"[67]. Mecanismele sau strategiile semantice caracteristice metaforei II vor fi definite acum, ca

---

[63] Lucian Blaga, *Geneza metaforei...*, p. 354.

[64] *Ibidem*, p. 354, 355.

[65] *Ibidem*, p. 355.

[66] *Ibidem*, p. 355.

[67] Mircea Borcilă, încă din teza de doctorat *Introducere în poetica lui Lucian Blaga* din 1980 (vezi supra n. 58) cele două funcţii apar ferm discutate şi tratate în linii mari.

reprezentând o dimensiune fundamentală a procesului de *'poesis discursiv'*. Formula definitorie a lui Blaga:

(a + x) = b

devine, în consecință, la Mircea Borcilă,

(a + b) = x

unde **a** și **b** reprezintă cei doi termeni primari, iar **x** — câmpul intern de referință constituit pentru a realiza depășirea incompatibilității semantice a termenilor în cadre referențiale date[68]. Disocierea celor două categorii funcționale în cadrul metaforei II este bazată pe acest criteriu: *„În cazul metaforei* **A** *(„plasticizante"), acest câmp va fi construit după un model concret, al lumii fenomenale (sau concret-senzoriale); în cazul metaforei* **B** *(„revelatoare"), acest câmp va fi construit după un model abstract, al unor lumi 'ideale' sau ('numenale')"*[69].

Revenind, acum, la teoria ***funcției revelatoare*** a textului religios de care vorbea Paul Ricoeur, trebuie observat că ea se întâlnește cu cea a ***funcției mitice*** pe care o identifică Lucian Blaga, atunci când descrie una din modalitățile de constituire ***a metaforei revelatorii*** în acele mituri trans-semnificative, care *„nu sunt convertibile în termeni logici"*[70]. După cum remarca Lucian Blaga, *„Spiritul mitic își plăsmuiește viziunea revelatoare din elemente care țin de experiența vitalizată a omului"*[71]. *„A vedea în «***mit***» o simplă haină primitivă a «***ideii***», constituie o gravă neînțelegere a mitului ca «***mit***»"*, a-l

---

[68] Mircea Borcilă, *Geneza sensului și metafora culturii*, comunicare prezentată în cadrul simpozionului centenar *Lucian Blaga* și publicată fragmentar în *Centenar Lucian Blaga 1985-1995, zilele «Lucian Blaga» ediția a V-a,* Cluj-Napoca – Paris, mai 1995, p. 4. Autorul motivează pe larg introducerea *functorului x* ca *al treilea termen care să permită explicarea orientării primordiale a procesului metaforic II.* Schimbarea poziționării lui *x*, atrage după sine o regândire a sistemului propus de Blaga, într-un plan specific de constituire a sensului conform concepției din lingvistica integrală.

[69] Idem, *Contribuții la elaborarea unei tipologii a textelor poetice,* în SCL, XXXVIII, 1987, nr. 3, p. 187.

[70] Lucian Blaga, *Despre mituri, în Trilogia Culturii – Opere,* vol. 9, ed. cit., p. 367.

[71] *Ibidem*, p. 373.

transforma în alegorie, pentru că *„ceea ce revelează în adevăr miturile, la care ne referim, nu este o semnificație, ci oarecum* **cadrul** *unor semnificații, sau, mai bine zis, o trans-semnificație*"[72]. Mai mult chiar, *„ca o mărturie despre această atmosferă mitică, stau chiar* **cuvintele** *noastre, care, chiar izolate, poartă în diversă măsură o* **sarcină mitică**"[73]. ***Mitul ca metaforă revelatorie*** este caracterizat *„ca încercări ale spiritului uman de a revela metaforic, analogic, și în material de experiență vitalizată, anume trans-semnificații. Miturile sunt plăsmuiri de intenție revelatorie, și întâile mari manifestări ale unei culturi*". Trebuie reținut, de asemenea, că *„mitul apare în coordonate* stilistice, e determinat de categoriile abisale *și ține de* destinul creator sau demiurgic *al omului*"[74]. Această teorie a funcției revelatoare a textului religios se întâlnește, pe tărâm conceptual, cu *principiul funcțional simbolic-mitic* pe care îl identifică **Mircea Borcilă**, la nivelul larg de *poesis discursiv*[75], în cadrul concepției tipologice[76] pe care o propune asupra textelor literare, poetice: *„Principiul simbolic, caracteristic categoriei funcțional-tipologice* **B** *al constituirii „dizanalogice" (în raport cu câmpurile externe), pe*

---

[72] Lucian Blaga, *Despre mituri...*, p. 375.

[73] *Ibidem*, p. 376.

[74] *Ibidem*, p. 378.

[75] Mircea Borcilă, *Contribuții la elaborarea unei tipologii ....*, prin conceptul de **poesis discursiv** autorul înțelege *„categoria acelor texte «culturale» care pot fi definite printr-un proces fundamental de creație de sens*" p. 186. Acest concept ar putea avea un corespondent în conceptul de proces metaforic al lui Paul Ricoeur, din *The Metaphorical Process*, în *On Metaphor* editată de Sheldon Sacks, Chicago, The University Press, 1979, p. 141-157.

[76] Ileana Oancea, *Tipologie textuală și figuralitate: O strategie poetică dominantă în poezia română a secolului al XIX-lea*, în Ileana Oancea, *Semiostilistica* (Unele repere), Timișoara, Editura Excelsior, 1998, p. 150-179. Autoarea apreciază astfel tipologia amintită: *„Situând procesul de creație a sensului la nivelul său profund și în momentul primar al construirii lumii textuale, Mircea Borcilă propune primul mod de tipologizare, pentru poezia secolului al XX-lea în care este valorificată teoria lui Lucian Blaga despre funcțiile primordiale ale procesului metaforic din perspectiva gândirii semiotice actuale. Această teorie reprezintă un imens efort constructiv care, prin valorificaera metaforicei fundmentale blagiene, poate oferi o tradiție românească de mare valoare în această direcție de cercetare atât de complexă.*" p. 153.

baza unor modele (culturale) semiotizate, se poate realiza în două 'direcții sensibil diferite: (1) într-o direcție simbolic-mitică, prin înscrierea în câmpuri semantice caracteristice contextelor mitologice ale culturii respective; (2) într-o direcție simbolic-'matematică', prin înscrierea într-un sistem de simboluri abstracte, universale[77]. Principiul funcțional simbolic-mitic constă în „*încercarea de construire a unor câmpuri interne de referință care să se integreze unei «viziuni metafizice» conforme cu «matricea stilistică» a subconștientului colectiv. Această «viziune» este propusă ca implicită în corpusul mitologic al culturii naționale, iar procesul de poesis discursiv este înțeles ca reiterând și prelucrând, în textul poetic, demersurile definitorii ale «gândirii mitice». În esență, «metoda de creație» poetică preconizată în acest sens ar impune: (a) exploatarea structurii semantice «primitive» a unor lexeme («simboluri») din fondul tradițional al limbii (sau, în termenii poetului, a «sarcinii mitice a cuvintelor»); (b) schematizarea unor câmpuri interne de referință pe baza unor operații tipice de 'mediere' a unor opoziții semice (la nivel referențial primar), de 'omologie' (la nivel secundar) și de construcție a unei spațiotemporalități mitice*" (la nivel terțiar)[78].

1.1.4.1. Poesis discursiv — text religios

În cadrul procesului de ***poesis discursiv***, înțeles ca activitate creatoare care include categoria acelor texte «culturale» ce pot fi definite printr-un *proces fundamental de creație de sens*, printre celelalte tipuri de texte se înscrie și textul religios. De la început trebuie subliniat faptul că textul religios este legat de tradiție, atât la nivelul formei, cât mai ales al conținutului. Toate sistemele semiotice aparținătoare cadrului religios converg spre textul verbal ritualic. Spre deosebire de abordările de până acum ale textului religios în care acesta era receptat ca PRODUS (*εργον*), scris odată pentru totdeauna, static, oglindă a dimensiunii, destinului și planurilor divin și uman,

---

[77] Mircea Borcilă, *Contribuții la elaborarea unei tipologii...*, p. 192.
[78] *Ibidem*, p. 192.

noi vom aborda textul religios din perspectiva **CREATIVITĂŢII**[79]. Tot ceea ce există în textul religios este creat prin cuvânt la nivelul textului, fapt demonstrat şi de Paul Ricoeur care porneşte în demersul său tipologic de la „revelaţie", de la funcţia revelatoare a textului. **Această creativitate nu neagă existenţa entităţii umane şi divine** (ca realităţi în sine), **ci, mai mult, afirmă alte realităţi reperabile la nivelul textului, precum: istoria, tradiţia, legea, obiceiul, ritualul, «credinţa în», întâmplarea exemplară, jertfa, porunca, proorocirea, imnul, rugăciunea, povestirea, predica, interpretarea, necredinţa învinsă de adevărul religios**. Dimensiunilor hermeneutice[80] şi poetice ale textului religios, prezentate de Paul Ricoeur o vom adăuga pe cea poetic-tipologică a lui Mircea Borcilă, care ne va ajuta în definirea textului religios în specificul său de **text verbal**, precum şi în **încadrarea lui într-o tipologie textuală** care să nu fie legată de structura de suprafaţă sau

---

[79] Ne gândim la viziunea aristotelică asupra limbii văzută ca activitate creatoare — *energeia* —, preluată de creatorul lingvisticii moderne Wilhelm von Humboldt (cf. *Über die Verschiedenheit...*, în *Teorie şi metodă în lingvistica din secolul al XIX-lea şi de la începutul seolului al XX-lea*, Univ. din Bucureşti, f.a., p.27 ş.u.) şi valorizată, astăzi, de Eugenio Coseriu, părintele lingvisticii integrale. Urmând sugestiile marelui lingvist de la Tübingen, Mircea Borcilă integrează conceptul de *energeia* în dimensiunea discursului, concept pe care, într-un context central, Coşeriu îl raportează la divinitate: *„Aristotel, primul care identifică activitatea creatoare* (*energeia*), *spune că această „energie la om este numai parţială, ceea ce trece dincolo de ceea ce omul a-învăţat* (*dynamis*), *se află la Dumnezeu sau este Dumnezeu care reprezintă creativitatea însăşi*", Eugenio Coşeriu, *Prelegeri şi conferinţe*, (1992-1993) supliment la «*Anuarul de lingvistică şi teorie literară*», Iaşi, t. XXXIII, 1993, seria „A, Lingvistică", p. 19.

[80] Paul Ricoeur consideră dimensiunea hermeneutică a creştinismului, în continuarea Sf. Ap. Pavel, ca fiind dată de interpretarea textului sacru al *Vechiului Testament* şi constituirea noului text în totalitate cu elementele oferite de textul comentat; în viziunea sa problema crucială a hermeneuticii este dată de intersectarea a două relaţii: a **scrisului** cu **cuvântul**, precum şi a **evenimentului cu sensul**. Creştinătatea este dependentă de cele două relaţii: **lectura Scripturii** şi **capacitatea de reconvertire a Scripturii în cuvânt viu**, care o caracterizează în totalitatea sa, cu menţiunea că fiecare biserică şi cult o face într-un mod care le individualizează; elemente care constituie proiecţii ale **CREATIVITĂŢII** textului religios în afara sa, în cult, în modalităţile de căutare a Absolutului. cf. Paul Ricoeur, *Prefaţa la Bultman – Problema hermeneutică*, în *Essays on Biblical Interpretation*, p. 49-72.

de valoarea pragmatică a textului, uşor şi uneori fals reperabilă, ci de structura de adâncime, ce conferă valabilitate tipului de text religios în cadrul tuturor religiilor, chiar dacă noi vom porni, fireşte, de la textul religios creştin în a cărui dimensiune culturală ne aflăm.

Un text religios rămâne un construct simbolic, în consecinţă, demitologizarea, desacralizarea nu-l vor atinge, ci îl vor îmbogăţi semantic prin creativitatea interpretării, deoarece religiozitatea textului este un element intrinsec, nu o proiecţie exterioară sau o implantare. Prin aceasta ne diferenţiem de acea interpretare stăpânită de prima naivitate reperată de P. Ricoeur, care condamnă desacralizarea, înţeleasă ca impioşenie, sacrilegiu. Un text religios îşi pierde complexitatea în momentul în care este receptat ca text literar, şi studiat în cadrul unor studii de ***literatură universală sau comparată***, deoarece o asemenea abordare, fie că se menţine la nivelul de suprafaţă al „povestirii" subiectului, fie că desprinde câteva elemente simbolice cu valoare paradigmatic-mitică, nu percepe tocmai constelaţia semantică şi complexitatea lumii textului dată de un proces metaforic specific.

1.1.4.2. Metafora generativă şi creativitatea în textul religios

Pornim de la ideea că fiecare tip de text are la bază un anumit model de construcţie tipologică, un anumit tip de **metaforă generativă**, un proces metaforic sau configurativ fundamental care generează discursul. Această premisă ne ajută să facem o primă distincţie tipologică pe baza unui set de criterii primare general-valabile tuturor textelor, după care putem preciza, la nivelele ulterioare ale creaţiei de sens, aşa cum am văzut, prin criterii secundare elaborate în funcţie de specificul acestui tip de text, nu în termeni dogmatici, ci în termenii semanticii integraţionale, articulările caracteristice unor ***câmpuri interne de referinţă***[81]. Subliniem faptul

[81] Harsav B. Hrushovski, *Poetic Metaphor and Frames of Reference*, în «*Poetics Today*», 5, 1984, 1, p. 5-44 şi Idem, *Fictionality and Fields of Reference*, în «*Poetics Todays*», 5, 1984, p. 227-252.

că textul religios apare ca o **permanență semantică**, pe care o vom întâlni în constituirea contextului religios-mitic-cultural şi a cadrului religios, ce intră în alcătuirea câmpului referențial (extern sau intern) la nivelul sensului. De aceea hermeneutica nu se poate desprinde de dimensiunea semantică. Grăitoare este tendința protestantă de adaptare a textului la condițiile concrete de viață, prin care dimensiunea religioasă a textului este acordată cu cea din contextul religios-cultural; tot aici intră şi discursurile ateiste, care caută să desființeze textele religioase, fără ca autorii să țină seama de faptul că ei înşişi sunt posesorii elementelor semantice religiose din cadrul culturii căreia-i aparțin. De asemenea, convertirile de la o religie la alta, de la o biserică la o sectă sau invers, pot fi explicate prin această nepercepere a dimensiunii semantice care înglobează comunitatea şi defineşte axiologic, ontologic şi universal: omul. Se poate da astfel un răspuns celor care susțin că printr-o abordare «ştiințifică» a realității unui domeniu de activitate spirituală, cum este religia sau filosofia, s-ar încălca şi denatura specificul textului respectiv: chiar dacă am dori acest lucru nu îl putem face, deoarece aparținem, în calitate de ființe sociale, unei culturi care conține în complexitatea ei „universuri de discurs" precum religia, filosofia, ştiința, şi nu putem ieşi din cadrul unuia dintre acestea decât intrând în altul[82].

În demersul nostru înțelegem conceptul de text în **dimensiunea sa verbală**[83], pentru că o extindere semiotică a conceptului de text la nivelul întregii existențe (întreaga lume constituind un text divin creat de divinitate) ar duce la desființarea condiției sale de text, nemaiavând diferența specifică. Acesta este riscul larghețíi pe care îl încearcă ***semiotica*** contemporană a sistemelor verbale şi nonverbale, care se

[82] Cu privire la conceptul de „*univers de discurs*" a se vedea E. Coşeriu, *Determinación y entorno*, în *Teoría del lenguaje y linguística general*, loc. cit.

[83] Textul e văzut de lingvişti ca „*manifestare a procesului lingvistic la început în expresia sa orală*" (R. Jakobson). L.Hjelmslev utilizează termenul de text pentru a desemna totalitatea unui lanț lingvistic nelimitat de fapte. Cf. art. *texte* în A.Julien Greimas & Joseph Courtés, *Semiotique – dictionnaire Raisonné de la Theorie du Langage*, Classique, Paris, Hachette Langue, Linguistique cómunication, 1979.

vrea o ştiinţă a universurilor de semne[84], neputând să dea seama, la nivelul ei propriu, nici măcar de semioza primară a modurilor discursive.

1.1.4.3. Text religios / text sacru

O primă distincţie terminologică pentru delimitarea textului religios o avem în dubletul **text religios / text sacru**[85]. Se poate spune că unul şi acelaşi text este **text religios** când este privit în specificul lui de **text cu o realitate şi funcţionalitate distinctă** faţă de alte texte, pe când **textul sacru** este sacru pentru credincios, **pentru cel care există deja într-o dimensiune semantică a textului** respectiv. Această distincţie este în acord cu concepţia lui **Mircea Eliade** asupra sacrului: *„Sacrul se raportează în primul rând la om ca subiectul experienţei religioase"*[86]. În viziunea lui **Mircea Eliade** Transconştientul este sediul sacrului. Prin acest concept savantul urmăreşte să obţină o autonomie a sacrului în raport cu conştiinţa socială şi cu inconştientul psihanalizei freudiene: *„«sacrul» este un element în structura conştiinţei şi nu un stadiu în istoria acestei conştiinţe. La nivelurile cele mai arhaice ale cuvântului, a trăi ca fiinţă umană este în sine un act religios, căci alimentaţia, viaţa sexuală şi munca au o valoare sacramentală. Altfel spus a fi sau mai degrabă a deveni om înseamnă a fi religios"*[87]. *„Sacrul comportă nu*

---

[84] Emanuel Vasiliu, *Noţiunea de «semn» şi semioticile nonlingvistice*, în SCL, XXXVIII, 1987, nr. 1, p. 3-8 recunoaşte: „Cu un grad de generalitate atât de ridicat, conceptul de *semn*, ca şi conceptul de *semioză* [«procesul în care ceva funcţionează ca semn» p.4], de altfel, cu care este corelat, nu poate justifica existenţa unei ştiinţe speciale *„a semnelor"*, *„întrucât orice act prin care lumea este percepută de către un subiect şi/sau o colectivitate ar putea cădea sub incidenţa conceptului de semioză"* p. 7.

[85] Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune în liturghia ortodoxă*, Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, 1987, p. 29. Părintele considera că în cadrul ortodoxiei nu există o deosebire între sfânt şi sacru, ci numai în cadrul spiritualităţii catolice şi protestante.

[86] Aurel Codoban, *Conceptul de sacru*, în «*Steaua*», XLV, 1994, Nr. 1-2, p. 40.

[87] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase — De la epoca de piatră la misterele din Eleusis*, volumul I, traducere de Cezar Baltag, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981, p. IX, passim; vezi şi Idem, *Sacrul şi Profanul*,

numai fascinație, admirație și atracție, ci și cutremurare, oroare și repulsie (...) Ambivalența sacrului (...) face din această valoare, dacă nu originea și sursa celorlalte, măcar o formă primitivă a lor"[88]. După cum remarca din perspectiva filosofiei religiei **Aurel Codoban**: *„Dacă pentru transconștient, pentru acea parte a omului care este orientată spre ființă, sacrul este o valoare, pentru conștiință, pentru partea omului orientată spre lume, el este o categorie. Lumea în raport cu care apare ca o categorie, este o lume de semne. Sau, mai bine spus, sacrul este categoria unei conștiințe definite esențial prin intelecția semnelor. El este categoria care face posibilă experiența religioasă*"[89].

1.1.4.4. Criteriile primare și textul religios

Dată fiind dimensiunea arhetipală a textului religios, pornind de la cele cunoscute deja, demersul nostru urmează un drum invers, criteriile secundare fiind prinse implicit în tipologia făcută de Paul Ricoeur în cadrul căreia a identificat cele cinci tipuri sau forme de constituire a discursului religios la nivel prelogic, ca ipostazieri originale ale „revelației" (v. infra). Pentru a fi mai exacți în delimitarea textului, vom apela la criteriile primare de tipologizare identificate de **Mircea Borcilă**[90]**.** Dată fiind profunzimea semantică la care sunt formulate și nivelul de aplicabilitate la toate tipurile de texte: mitic, religios, științific, filosofic, literar ș.a., aceste criterii primesc, după opinia noastră, valoare de principii suficient de puternice pentru conturarea unei tipologii textuale. Ele sunt:

1. Criteriul „orientării" sau 'intenției generale' a procesului de poesis discursiv, anticipat în parte de Uspenski[91] prin noțiunea de

---

traducere din limba franceză de Rodica Chira, București, Editura Humanitas, 1992.

[88] Aurel Codoban, *loc. cit.*, p. 40.

[89] *Ibidem*, p. 40.

[90] Mircea Borcilă, *Contribuții la elaborarea unei tipologii...*, p. 188.

[91] Uspenski, B.A., V.V. Ivan, V.N. Toporov, A.M. Piatigorski, I.M. Lotman, *Theses on the Semiotic Study of Culture (as Applied to Slavic Texts)*, în *Structure of Texts and Semiotics of Culture*, Paris — The Hague, Mouton, 1873, apud Mircea Borcilă, *Contribuții la elaborarea unei tipologii...*, p. 188.

„intenție generală a textului", şi prefigurat, oarecum, prin conceptul de *„orientare"* propus de **M.L. Ryan**[92].

2. Criteriul 'principiului existențial-axiologic' care guvernează procesul de poesis discursiv, la rândul lui anticipat în mare parte de Lotman[93] şi

3. Criteriul modelului de construcție referențială[94].

Criteriul orientării sau intenției generale *„este menit să repereze finalitate primordială a procesului metaforic constitutiv, nuclear"*[95]. Sunt distinse astfel două finalități: 1. finalitatea *'plasticizantă'* sau *'expresivă'* şi finalitatea *'revelatoare'*. În situația textului religios o întâlnim pe cea de a doua: finalitatea revelatoare, cu mențiunea că revelarea despre care este vorba nu se identifică cu dogma revelației divine, ținând în exclusivitate de dimensiunea textului, care trimite la „esențe ale lumii" şi presupune *„(a) prezența în procesul metaforic nuclear a cel puțin unui termen* ***'abstract' (primul = a = α)*** *aparținând unor cadre de referință din sfera contextelor culturale şi/sau mitologice"*[96] *(b) o distanță paradigmatică relativ mică între termeni şi/sau contextele designaționale cărora termenii le aparțin; (c) caracterul nemarcat al incompatibilității semantice şi posibilitatea reducerii acestei incompatibilități în sfera procesului metaforic, în contextele culturale şi/sau mitologice; (d) rezolvarea conflației termenilor prin* ***resemantizare*** *şi diminuare a conținutului imaginar-intuitiv în procesul de construcție a unor câmpuri interne de referință după modele abstracte, ideale"*[97]. În cazul *„cadrelor de referință din sfera contextelor culturale şi/sau mitologice"* care trimit la termenul abstract, textul religios apare ca un text ce se autogenerează. Y.M.

---

[92] M.-L. Ryan, *Toward a competence theory of genres*, în «*Poetics*», 8, 1979, p. 307-337, trimitere la p. 316, apud *Ibidem*, p. 188.

[93] Y. M. Lotman, *Studii de tipologie a culturii*, în româneşte de Radu Nicolau, prefață de prof. univ. Mihai Pop, Bucureşti, Editura Univers, 1974, p.189.

[94] Mircea Borcilă, *Contribuții la elaborarea unei tipologii...*, p. 190.

[95] *Ibidem*, p. 188.

[96] *Ibidem*, p. 188.

[97] *Ibidem*, p.188-189.

Lotman, B.A. Uspenski[98] au arătat cum între nume, cuvânt şi textul mitic, religios, este o strânsă legătură, conturarea contextului religios făcându-se o dată cu apariţia limbajului articulat[99] (nu un limbaj anume al lui Adam şi Eva, ci pentru fiecare limbă in felul ei): dincolo de semantica «originară» a cuvintelor ce vizează atât momentul de dinaintea rostirii cuvântului, cât şi de după rostirea lui. Abia acum apare **tăcerea**, ca o **dimensiune a numelui sacru** care nu trebuie rostit. Tăcerea este construită de text, prin cuvinte, şi care, la rândul ei, vorbeşte. Este o copilărie să punem în discuţie limbile sacre, asupra cărora în evul mediu s-au elaborat o serie de teorii ce le considerau universul lingvistic privilegiat prin care omul poate intra în relaţie directă, mistică cu divinitatea şi, dacă totuşi am face-o, lucru pe care îl mai încearcă astăzi unii[100], răspunsul ar fi: **limba sacră este limbajul metaforic**, metafora ce uneşte în planul expresiei conţinutul semantic al două planuri distincte, incompatibile şi ireductibile.

Criteriul principiului existenţial-axiologic distinge: „*(1) un principiu existenţial-axiologic sintactic; (2) un principiu existenţial-axiologic semantic*". Specific textului religios este principiul existenţial-axiologic **semantic,** care se bazează pe presupoziţia că anumite fenomene reperabile în planul designaţional al lumii date posedă o **semnificaţie** prin ele însele, înaintea şi în afara procesului de construcţie a sensului, în măsura în care aceste fenomene (se) referă, ca atare, la ceva care le '*transcende'* pe un plan ontologic mai profund al '*esenţelor'* şi axiologic superior al '*valorilor'*. În acest caz avem: „*zone sau câmpuri externe de referinţă*

[98] Y.M. Lotman, B.A. Uspenski, *Mythe — Nom — Culture*, în *Travaux sur les systèmes de signes — Ecole de Tartu*, p. 18-39.

[99] Dumitru Irimia, *«Omul (...) metaforizant»* *şi natura limbajului poetic*, în *«Centenar Lucian Blaga, 1985-1995 — Zilele „Lucian Blaga*", ed. a V-a, Cluj-Napoca-Paris, mai 1995, p. 7. care valorifică textele blagiene dintre care amintim: *«Felul metaforic n-a apărut în cursul evoluţiei sau al istoriei umane: metafora este, logic şi real, anterioară istoriei»* (*Trilogia Culturii*, 1969, p. 282); *«Metafora s-a ivit în clipa când s-a declarat în lume, ca un miraculos incendiu, acea structură şi acel mod de existenţă numite împreună „om"»* (p. 282); omul este animalul religios, deduce autorul studiului.

[100] *Ibidem*, p. 7.

care, prin natura lor, impun selectarea elementelor pe care le cuprind ca termeni ai procesului de poesis"[101]: „*Aceste texte se bazează pe presupoziția existenței a două planuri ontologice diferite: un «orizont» al lumii imediate, imanente, și un «orizont al misterului»*"[102].

1.1.4.5. Construcția referențială

Criteriul modelului de construcție referențială distinge tot două modele: „*(1) un model de construcție diagramatic; (2) un model de construcție simbolic*"[103]. Dintre cele două modele, textul religios va aparține celui **simbolic**, pentru că „*la baza acestor texte stă, cum am văzut, o orientare 'revelatoare' a procesului de poesis, ceea ce presupune o dedublare a planului designațional (ontologic) și o disparitate radicală între cele două nivele ale acestui plan (nivelul 'fenomenal' și cel al 'esențelor')*"[104]. Pe baza acestui model vedem că: „*principiul care guvernează construcția acestor câmpuri interne de referință în textul religios trebuie definit, în termenii lui Peirce, ca un principiu 'indicial' sau, mai degrabă, 'simbolic'*"[105].

Setul de criterii primare ale acestui tip de text prezintă o dimensiune fundamental paradigmatică ce caracterizează, de data aceasta, cultura și nu limba. Structurarea textului religios în plan sintagmatic se face după legi proprii, ce țin de construirea sensului „*revelat*", în care accentul este pus pe realități esențiale criptice (mitice, inițiatice, originare) inculcate în structura de adâncime a textului. **Ceea ce în limbă se prezintă ca semnificație, în cadrul textului religios este sens.**

---

[101] Mircea Borcilă, *Contribuții la elaborarea unei tipologii...*, p. 189.
[102] *Ibidem*, p. 190.
[103] *Ibidem*, p. 190.
[104] *Ibidem*, p. 190.
[105] *Ibidem*, p. 191, v. și Carmen Vlad, *Semioza peirceiană și conceptul de textualitate*, în Studia Universitatis „*Babeș-Bolyai*", Seria Philologia, Cluj-Napoca, 40, nr. 1, 1995, p. 21-41.

1.1.5. Specificul textului religios

Vom căuta să demonstrăm posibilitatea conturării specificului textului religios, nu atât prin punerea în paranteză a formulărilor dogmatice pe care o recomandă Paul Ricoeur, cât prin recuperarea tuturor nivelurilor şi dimensiunilor limbii prezentate de lingvistica integrală a lui **Eugeniu Coşeriu.** Raportând textul religios la tipologia textuală a lui **Mircea Borcilă.** Se poate spune despre complexitatea textului religios că este dată de simplitatea sa, pentru că putem vorbi despre metaforă ca proces într-un text în care ea poate lipsi ca trop. Credinţa, tradiţia, tabuul din limbă ne ajută să reperăm în cadrul textului cultic *metafora II*, într-o formulare ce corespunde uneori *metaforei I* în textul literar. Opoziţia fundamentală dintre *Anthropos* şi *Kosmos* în cazul textului religios este între *divinitate* şi *om.*

Finalitatea 'revelatoare', principiul existenţial-axiologic semantic şi *modelul de construcţie simbolică* ne dau o primă şi fundamentală delimitare a textului religios de celelalte tipuri de texte. Ea ne ajută să înţelegem natura procesului metaforic de creaţie de sens[106] sau de ***poesis discursiv*** într-o dimensiune simbolică definitorie pentru acest tip de text. În aceeaşi formulă propusă de Mircea Borcilă ca:

---

[106] George Steiner, *Gramática da Criação*, tradução de Miguel Serras Pereira, Lisboa, Antropos, passim. Autorul vorbeşte despre creaţie, creează un poesis discursiv, adică o creaţie de sens, dar nu abordează explicit problema creaţiei de sens. Deschide o serie de definiţii metaforice, unele preluate de la alţi autori prin care explică creaţia în teologie prin poezie, discursul filosofic prin muzică: *„Boccacio, na sua* Vida de Dante *: «Afirmo que da teologia e da poesia se pode dizer que são quase uma só e a mesma coisa; na verdade, digo mais: que a teologia nenhuma outra coisa é senão um poema de/sobre Deus»* (che la teologa niuma altra cosa è che una poesia di Dio). *Ao que eu gostaria de ascrescentar que o discurso filosófico é uma música do pensamento.*" (p. 27-28). Este un discurs eseistic documentat pe tema creaţiei, dar baza sa rămâne interpretarea semantică a miturilor mai vechi sau mai noi, pentru că discută pe larg problema miturilor contemporane din cosmologie, astrofizică, cum este Big Bang-ul, sau cel nociv al nazismului. Deşi doreşte să ajungă la rădăcina creaţiei trece pe lângă ea fiind martorul creaţiei în manifestările ei şi nicidecum clarificatorul ei chiar dacă introduce binomul creaţie – inovaţie. Deşi recunoaşte că întotdeauna miturile apar „după", nu pune înaintea lor sau la baza lor cuvântul şi creaţia de sens, pentru că în viziunea lui dimensiunea lingvistică este incoroporată în ţesătura mitului.

a + b = x

care desfăşurată arată astfel:

$$(\mathbf{Se_1} + \mathbf{De_1}) + (\mathbf{Se_2} + \mathbf{De_2}) = \mathbf{x}$$

unde $(\mathbf{Se_1} + \mathbf{De_1}) = \mathbf{a}$, iar $(\mathbf{Se_2} + \mathbf{De_2}) = \mathbf{b}$[107], semnificaţia este organizarea realităţii, a experienţei de către o limbă prin opoziţii minimale. Sensul este un element procesual în care intră semnificaţiile şi designaţiile, dar care se proiectează dincolo de ele. Sensul nu este un dat, el se creează întotdeauna ca o procesualizare a semnificaţiei şi o depăşire radicală a ei. În cazul textului religios se întâlneşte o polaritate, o scindare între **a** şi **b**, în care întotdeauna **a** = α ţine de esenţa fiinţei şi trimite la Absolutul receptat şi identificat de om cu DIVINITATEA, fie că se referă direct (explicit), fie indirect (implicit) şi **b** = β, ce trimite la biblicul «*BEREŞIT*» ('*la început*', un început ce ţine de relatare), la OM. Textul religios pune împreună ideea de '*divinitate*' cu cea de '*omenitate*'. Religiozitatea sedimentându-se în turnura limbii la nivelul semnificaţiei, conturează un cadru semantic unitar, originar, concentrat şi esenţializat prin relaţionarea a două elemente aparţinătoare la două planuri diferite.

Pentru a înţelege mai bine raportul dintre aceşti termeni, ne vom referi la concepţia lui **Eugeniu Coşeriu** asupra naturii semnificaţiei şi a sensului. Cu ajutorul acestei concepţii vom pătrunde mai bine şi mai profund intuiţiile fundamentale formulate încă de Aristotel şi Platon: „*Semnificaţia este tocmai această posibilitate de desemnare a unităţii unei esenţe, a unui mod de a fi. Când numim pe cineva* **om**, *îl numim prin 'umanitatea' din el, prin faptul de a fi om*"[108]. ***Lógos semantikós*** este un plan distinct şi anterior celor trei paliere prezentate ca: ***lógos apophantikós* — *λόγος αποφαντικός*** [109]: ***lógos pragmatikós* —**

---

[107] Se = semnificaţie, De = designaţie, x = sens.

[108] Eugenio Coseriu, *Prelegeri şi conferinţe*, p.17. Fragmentele date sunt din secţiunea cursului care se referă la „*Ce înseamnă a fi semantică? Ce este semanticitatea?*" şi se referă la Aristotel, *De anima, Metafizica* (Cărţile Γ şi Δ, la Platon, *Cratylos*, *Sophistes*, la stoici, la Sfântul Augustin, *De Magistro*, la Sfântul Toma din Aquino, *De Interpretatione*, *Comentarii in peri hermeneias Aristotelis*, la Hegel, Heidegger şi alţii. cf. p. 16-26.

[109] *Ibidem*, p. 14: „*Apofantic este numai acel limbaj în care se poate spune*

λόγος πραγματικός "[110] şi ***lógos poietikós — λογός ποιετικός.*** Remarca lui **Eugeniu Coşeriu** referitoare la limbaj şi la felul în care au fost răstălmăcite spusele lui Aristotel este foarte importantă pentru a înţelege esenţa limbajului: *„I s-a atribuit lui Aristotel identificarea dintre limbaj şi gândirea logică sau raţională, aşa-numitul logicism gramatical, ceea ce este neadevărat, acesta caracterizând aristotelismul minor din Evul Mediu târziu şi din eternul ev mediu al gândirii naive! Aristotel susţine tocmai teza contrară:* **limbajul este cu totul nedeterminat cu privire la adevăr sau neadevăr; limbajul ca atare, ca semanticitate, este anterior distincţiei înseşi dintre adevăr şi neadevăr, dintre existenţă şi inexistenţă** (s.n.)"[111]. Deci *„Aristotel vrea să spună că în limbaj nu găsim nici adevăr, nici neadevăr şi că limbajul este anterior şi faţă de analiză şi faţă de sinteză"*[112]. *„Şi Platon făcuse o deosebire clară între două funcţiuni fundamentale ale limbajului, aceea de* ***a numi*** *(onomaxein) şi aceea de* ***a spune*** *(legein)"*[113]. *„În* **De Magistro**, *Sfântul Augustin susţine, cu vigoarea şi cu toată pasiunea de care era el capabil, interioritatea înţelesului şi acest caracter intuitiv al creaţiei lingvistice, al activităţii care creează înţelesuri şi semne pentru ele. Dat fiind că nu putem învăţa înţelesurile de la alţii, neaflându-ne în conştiinţa lor, trebuie să avem un* ***Magister interior****, pe care îl identifică cu Hristos. Tradusă în termeni filosofici, această idee înseamnă că spiritul din noi înşine, sau acea activitate creatoarea din noi, sau chiar dumnezeirea din noi, acea picătură de divinitate din fiecare om, ne face să cunoaştem şi să vorbim"*[114]. Reţinem de asemenea că *„pe planul finalităţii nici un obiect nu este nume prin natura sa, ci este numai când devine simbol,*

---

adevărul sau neadevărul. De exemplu, o rugăminte este semantică, însă nu este nici adevărată, nici falsă. Din nefericire, Aristotel se opreşte aici şi spune că rugămintea ar trebui să fie studiată în retorică sau în poetică" — ceea ce încercăm să facem noi.

[110] Eugenio Coseriu, *Prelegeri şi conferinţe...*, p. 15: *„o determinare ulterioară, de ordin pragmatic"*, respectiv *„determinarea poetică, de asemenea ulterioară"*.

[111] *Ibidem*, p. 16.

[112] *Ibidem*, p. 17.

[113] *Ibidem*, p. 17.

[114] *Ibidem*, p. 18-19.

adică atunci când este expresie umană intenționată"[115]. Pentru a pune în evidență alteritatea limbajului, **Coşeriu** o leagă de revelație: *„nu doar numim lucrurile, ci comunicăm unii cu alții, ne arătăm, ne deschidem, ne revelăm*"[116], precum şi de tradiție: *„a adopta limba tradiției înseamnă a recunoaşte că eşti şi tu o parte a acestei tradiții. Mai mult, adoptând o limbă şi recunoscându-te ca membru al unei comunități, te recunoşti pe tine însuți ca individ*"[117]. Pentru a înțelege, felul de structurare a unui termen metaforic din **De + Se**, respectiv Designație şi Semnificație, menționăm că **Eugeniu Coşeriu** face o distincție netă între *limbaj, limbă şi discurs* pe de o parte şi *enérgeia (activitate), dynamis (tehnică), ergon (făcut, produs)* şi *conținut*. În *planul limbajului* avem *designație*, în *planul limbii* avem *semnificație*, iar în *planul discursului* vorbim despre ***sens***. În ceea ce priveşte activitatea lingvistică, în *planul limbajului* întâlnim *vorbirea în general*, *în planul limbii*, circumscrisă istoric, avem *vorbirea într-o limbă,* iar în cel al *discursului* apare *vorbirea într-o situație concretă.* În *dimensiunea actelor de vorbire* (ergon) în planul limbajului vorbim despre *totalitatea vorbirilor*, în *planul limbii*, despre *dicționar şi gramatică,* iar în *planul discursului*, despre ***TEXT***. Am prezentat concepția coşeriană, deoarece, dată fiind complexitatea **textului religios**, se impune referirea şi la celelalte nivele şi dimensiuni ale limbii.

Revenind la formula deja discutată: **a + b = x**, unde **x** este sensul religios (al metaforei generative religioase). În procesul metaforic dintr-un text religios are loc o potențare reciprocă a lui **a** şi **b**. Se folosesc elemente ce țin de sfera cognoscibilului cu intenția de a da consistență nepătrunsului. În relație cu divinul, elementul uman pierde trăsăturile specifice. Materialitatea este spiritualizată, îmbracă veşmântul „adevărului" printr-o proiectare în planul esențelor. Parcurgând un text religios asistăm la construirea dimensiunii spirituale, imateriale, incomensurabile a universului uman.

[115] Eugenio Coseriu, *Prelegeri şi conferințe...*, p. 14-15.
[116] *Ibidem*, p. 19.
[117] *Ibidem*, p. 25.

Încălcându-se logica normală, firească, se instituie o altă logică, „divină" în care semnul egalității devine unul al reprezentării simbolice. Putem vorbi despre o metaforizare a limbii (în dimensiune simbolică), a cuvântului. Interpretările hermeneutice, la rândul lor, preiau şi amplifică dimensiunile metaforice ale textului, producând alte metafore derivate. Textul religios nu poate fi despărțit de manifestarea ritualică[118]. El consolida credința în umbra invizibilă a omului şi demonstra necredincioşilor *minunile* pe care credinciosul le percepea ca *realități* profunde[119], fără de care nu poate trăi ca om. Textul religios este principala formă de exprimare verbală (explicită) a sacrului, şi, după cum am mai arătat, *„în planul experienței religioase sacrul indică realul, dar un real care ne obligă să ieşim din contingențele şi particularismul nostru spre exemplar*"[120].

Expresivitatea textului religios impresionează prin simplitate şi uneori prin impersonalitatea stilului. Echidistanța cuvântului face ca textul să fie asemeni luminii care, *scoasă de sub obroc*, luminează pe toți la fel. Apelând la terminologia blagiană, putem spune că metaforele revelatorii din textele literare au un echivalent fie în metaforele plasticizante, fie în cele revelatorii din textul religios.

Un text care vorbeşte despre om cu însuşirile acestuia vizând omenitatea sa în ce are ea esențial este un text religios. Sensul este creat prin conjugarea sferei divine cu cea umană. Planul divin vine cu

---

[118] Aurel Codoban, *Conceptul de sacru,...*: *„în sfera religiozității, «cunoaşterea» nu rămâne niciodată pură, fără efect practic existențial, cuvântul nu este separat de gest*" (p. 42). Manifestarea ritualică este o parte (vizualizată) a semnificatului textului religios.

[119] Tomaš Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului Creştin. II Rugăciunea*, Traducere diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 1998. *„Cuvântul «minune» n-are corespondent nici în ebraică, nici în greacă; el se exprimă prin constelația de termeni ce pot fi repartizați în două grupe: 1. «lucruri mari», «minunile», subliniindu-se aici mai mult admirația provocată de lucrarea atotputernică a lui Dumnezeu. 2. Cuplul «lucruri uriaşe» şi «semne» descrie miracolul sub aspectul său de fenomen extraordinar şi semnificativ. Recunoscut de credință, miracolul deschide accesul la misterul însuşi al lui Dumnezeu. În aceasta constă propriu-zis dialogul pe care Dumnezeu vrea să-l angajeze cu omul*". p. 74.

[120] *Ibidem*, p. 42.

inepuizabilele virtualități şi proiectări ideale, perfecte, absolute. Acest text creează oglinda „*chipului şi asemănării*" omului cu divinitatea. Creativitate limbajului conferă textului cultic deschideri inepuizabile care s-au cristalizat în diverse texte ce s-au fixat prin tradiție şi au devenit coordonate ale mentalității colective. Sensul textului religios îmbrățişează cele trei dimensiuni esențiale ale conştiinței: rațiunea, afectivitatea şi voința, orientate spre divinitatea care le dă consistență (sens).

1.2. Funcţia simbolic-mitică sau „*revelatoare*” în textul religios

1.2.1. Funcţia „*revelatoare*” în concepţia lui Paul Ricoeur

Prin opera sa filosofico-hemeneutică, de filosofie a religiei, **Paul Ricoeur** ocupă un loc aparte în peisajul contemporan al studiului textului religios, mai ales creştin. Câmpul de referinţă al operei sale se întinde peste întreaga filosofie apuseană, din care nu lipsesc: Aristotel, Kant, Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Spinoza, Gabriel Marcel, Karl Jaspers sau teologi mari precum Rudolf Bultmann, Karl Barth, Gerhard van Rad, Jürgen Moltmann şi alţii. Interpretarea hermeneutico-filosofică a textului biblic vetero şi neotestamentar îi conferă lui Paul Ricoeur dimensiunea celui mai mare filosof al religiei de astăzi. Lucrările sale despre textul biblic constituie puncte de referinţă pentru o abordare temeinică a textului religios, contribuind la conştientizarea şi cunoaşterea distanţei culturale dintre noi înşine şi textele biblice, atât de necesară oricărui început de „traducere” a limbajului scriptural în termeni moderni.

Prin opera sa Paul Ricoeur caută să salveze textul biblic, sacru, religios, de „înstrăinările” datorate interpretărilor hermeneutice stăpânite de cele două naivităţi care nu făceau decât să accentueze şi mai mult criza hermeneutică. Prima naivitate recepteaza textul într-un cadru dogmatic şi eclesiastic instituţionalizat, fiind incapabilă să distingă mesajul autentic al textului, devenit deja „*orientat*” dogmatic, ideologic. Cea de a doua naivitate susţine că noi putem crede numai prin interpretare, prin înţelegerea mesajului, constituind în viziunea unora (protestanţi şi neoprotestanţi) o manifestare modernă a credinţei în simboluri.

Urmând o succesiune conceptuală firească în prezentarea textului biblic, Paul Ricoeur porneşte de la cadrul generalizat de ***Testament***, de *mărturie care generează forme ale discursului*, ce pot fi numite *revelatoare*. Funcţia poetică a limbajului e atribuită textului, iar de aici e dedusă funcţia revelatoare a textului biblic. Prin conceptul de ***funcţie revelatoare***, revelaţia este înţeleasă în sens nonreligios, nonteist, nonbiblic, dar capabil de a intra în rezonanţă cu oricare din aspectele revelaţiei biblice, deoarece *„funcţia poetică recapitulează în ea însăşi trei concepte preparatoare:* ***al autonomiei textului, al deschiderii operei şi al transcendenţei lumii textului***. (s.n.) [...] *Acesta este termenul primordial al existenţei noastre, al orizontului originar al fiinţării noastre* [...] *funcţia revelatoare este coextensivă cu funcţia poetică*"[121].

Finalitatea internă a textului sacru este numită funcţie revelatoare pentru că *„funcţia poetică încarnează un concept de adevăr care scapă definirii prin asemănare precum criteriile de falsificare sau verificare* [...] *Ce se prezintă este în fiecare instanţă o lume propusă, o lume în care pot locui şi în care se pot proiecta cele mai intime posibilităţi. În acest sens de manifestare limba, în funcţia sa poetică, este un vehicul al revelaţiei*"[122].

În cartea sa din 1977 *The Rule of Metaphor*, autorul prezintă teoria sa despre metaforă şi procesul metaforic. El plasează **metafora la rădăcina tuturor manifestărilor lingvistice ale fiinţei**. Metafora nu este înţeleasă restrâns, ci ca *proces metaforic*, ca mijloc de expresie, de folosire a limbajului atât ca trop, precum şi ca ficţiune euristică.

---

[121] Paul Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, Edited with an Introduction by Lewis S. Mudge, Philadelphia, Fortress Press, 1979, p. 102. În acest volum sunt adunate unele din principalele studii de hermeneutică ale lui Ricoeur precum: *The Hermeneutics of Testimony* publicat în «*Anglican Theological Revew*, LXI: 4, 1979; *Toward a Hermeneutics of the Idea of Revelation* din «*Harvard Theological Review*», vol. 70, Nr. 1-2/1977, *Preface to Bultmann* şi *Freedom in Light of Hope* din «*The Conflict of Interpretations: Essays on Hermeneutics*», Don Ihde, Northwestern University Press, 1974, trad. în engleză a cărţii «*Le Conflict des Interprétations: Essais d'herméneutique*», Paris, Editions du Seuil, 1969.

[122] *Ibidem*, p. 102.

Metafora este un instrument absolut necesar redescrierii experienței trăite care ne permite să vedem noi legături în lucruri, în realitatea umană, sau să decodăm căile prezenței lui Dumnezeu în istorie. În acest fel ajungem la teza că *„o parabolă este un proces metaforic în formă narativă”*[123].

Pentru a introduce acest concept de ***funcție revelatoare*** a discursului poetic, el va contura trei concepte preparatoare pe care le-a expus pe parcursul unor studii extinse de hermeneutică. Primul este chiar conceptul de ***scriere***. Scrierea stă într-o relație specifică cu ce este spus. Aceasta produce o formă de discurs care este imediat autonomă cu privire la intenția autorului. Cu alte cuvinte, datorită scrisului, lumea textului poate arde lumea autorului. Al doilea concept preparator este cel de ***operă***, prin care înțelege forma de discurs luată de data aceasta prin operarea speciilor literare precum: povestirea, romanul, eseul. Al treilea concept este ceea ce el numește ***lumea textului***, în care chiar structura sau intenția este deșartă. ***Lumea textului*** desemnează referirea operei la discurs, nu ce este spus, ci despre ce se spune. El va vorbi despre ***funcția poetică a discursului*** și nu a genului poetic sau a modului de discurs poetic. Funcția poetică evidențiază obliterarea funcției referențiale ordinare, suspendă funcția descriptivă[124]. Sensul areligios de *„revelație”* ne ajută să restabilim conceptul de revelație biblică la întreaga sa demnitate și putere, care nu vizează atât inspirația divină șoptită la urechea scriitorilor, cât se referă la ce spune, la noua ființă nerevelată înaintea noastră. Revelația aparține textului, pe scurt, este o figură a lumii biblice propusă de text.

În studiul *Toward a Hermeneutics of the Idea of Revelation* (Spre o hermeneutică a Ideii de Revelație) este repus în discuție conceptul de ***revelație***. Se prezintă opacitatea acestui concept înțeles ca o amalgamare familiară a trei nivele ale limbii într-o formă a învățăturii tradiționale despre revelație. Primul nivel este al mărturisirii credinței,

---

[123] Eugenio Coseriu, *Prelegeri și conferințe...*, p. 26-27.
[124] *Ibidem*, p. 100-101.

unde *lex credendi* nu este separată de *lex orandi*. Al doilea nivel este cel al dogmei bisericeşti, unde o comunitate istorică interpretează pentru sine şi pentru ceilalţi înţelegerea credinţei în specificul tradiţiei sale. Al treilea nivel îl constituie corpusul de doctrine impuse de autoritatea bisericească. P. Ricoeur nu intenţionează să nege specificitatea formulării dogmei la nivelul bisericesc sau al investigărilor teologice, ci afirmă caracterul său derivat şi subordonat. De aceea el încearcă să ducă înapoi noţiunea de revelaţie la nivelul său originar, specific, pe care îl caracterizează succint ca *discursul credinţei* sau *mărturisirea credinţei* (acea ***kerygma***). În ce măsură şi sub ce formă categoria de revelaţie se include în acest discurs?

1.2.2. Definirea conceptului de funcţie simbolic-mitică

Funcţia simbolic-mitică, despre care vom vorbi în continuare, porneşte de la clasificarea de texte culturale incluse tipului simbolic-mitic[125]. Dimensiunea **simbolică** a acestui tip de text este conferită de valoarea fundamental simbolică a limbajului[126]. Acesta construieşte o realitate specifică ce îmbrăţişează deopotrivă **trecutul**, ce impune respectarea tradiţiei, **prezentul**, ca un timp al performării şi certitudinea **viitorului** asigurat prin act. Toate acestea se situează sub semnul **credinţei** şi al **rugăciunii** care conferă individului o **identitate** indelebilă cu toţi participanţii la cult prezenţi fizic şi spiritual în cadrul unei comunităţi. Dimensiunea simbolică

[125] Cf. Mircea Borcilă, *Contribuţii la elaborarea unei tipologii a textelor poetice*, în SCL, XXXVIII, 1987, nr. 3, p. 185-195) distincţia între direcţia *simbolic-mitică* şi *simbolic-matematică* în cadrul modelului simbolic pe care îl identifică (p. 192). Pentru perspectiva proprie a unei *'poetici antropologice'*, ca cea la care ne gândim, a se vedea M. Borcilă, *Între Blaga şi Coşeriu. De la metaforica limbajului la o poetică a culturii*, în „*Revista de filosofie*", 1997, nr. 5, precum şi referinţele bibliografice de acolo (în special J. Fernandez şi R. Haskell).

[126] Conceptul ricoerian de funcţie simbolică vizează exprimarea acelei irumperi subite a structurii transcendentale şi îmbogăţirea semnificaţiei, căci nu este credibil că lucrurile încep să însemne progresiv. Cf. Carlos João Correia, *Ricoeur e a expressão simbólica do sentido*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a Ciência e Tecnologia, Ministério da Ciência e Tecnologia, 1998, p. 545.

fundamentală în definirea textului religios este dată de constelaţia semantică aparte care articulează şi orientează discursul spre o aplicabilitate în toate sferele vieţii sociale şi culturale (chiar şi politice). Această dimensiune simbolică vizează certitudini care afirmă, de fiecare dată, valorile morale şi umane. În plan simbolic, religia intră în relaţie cu magia, cu influenţarea benefică sau malefică a spiritelor, dar, spre deosebire de magie, religia prin actul cultic construieşte, propune, păstrează şi promovează un text coerent fundamental pentru viaţa comunitară. Prin acest text individul se simte parte integrantă a întregii colectivităţi şi îşi asumă condiţia religioasă a acesteia[127]. Credinţa religioasă nu este numai o credinţă în lumea de dincolo, ci, mai ales, în valorile de aici. Prin credinţă oamenii se recunosc ca membri ai unei mari familii. Vorbind la modul general, funcţia simbolică semnificativă este genul proxim pentru definirea integralismului lingvistic ce pune în valoare specificul vorbirii ca activitate creatoare cu o finalitate.

Genul proxim îl constituie, prin generalitatea sa, planul simbolic. Acestuia îi asociem funcţia simbolică, pe care o percepem ca o funcţie general-culturală, iar **miticul** apare ca diferenţă specifică. El nu este receptat ca „*mit*", precum la M. Eliade şi alţi mitologi[128], ci se apropie

---

[127] Condiţia religioasă, vorbind în termeni jungieni şi blagieni ne apare ca o condiţie adoptivă ce contribuire la conturarea unui orizont stilistic formativ, ceea ce Blaga numea „*nisus formativus*" (năzuinţa formativă). Blaga identificând trei moduri ale acestei năzuinţe, o încadrează în modul stihial. Cf. Lucian Blaga, *Opere*, vol. 9 – *Trilogia culturii*, ed. cit, p. 156-175.

[128] Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, în româneşte de Paul G. Dinopol, prefaţă de Vasile Nicolescu, Bucureşti, Editura Univers, 1978: „*mitul este o realitate culturală extrem de complexă care poate fi abordată şi interpretată în perspective multiple şi complementare*" (p. 5) „*mitul relatează un eveniment care a avut loc în timpul primordial, timpul fabulos al începuturilor*" (p. 5-6), Victor Kernbach, *Miturile esenţiale* — antologie de texte cu o introducere în mitologie, comentarii critice şi note de referinţă, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, în care autorul defineşte mitul printr-un efort de aglomerare a noţiunilor, ca „*o naraţiune tradiţională emanată de o societate primitivă imaginându-şi explicarea concretă a fenomenelor şi evenimentelor enigmatice cu caracter fie spaţial, fie temporal, ce s-au petrecut în existenţa psihofizică a omului, în natura ambiantă şi în universul vizibil ori nevăzut, în legătură cu destinul condiţiei cosmice şi umane, dar cărora omul le*

de accepțiunea întâlnită în antropologia culturii a lui Claude Lévi-Strauss[129], prin care miticul configurează un stadiu prelogic, o realitate profund spirituală bazată pe o logică specifică. Acest lucru a fost pus în evidență și de alți antropologi care au remarcat paradoxul din formulele dogmatice și cultice[130]. Aceste paradoxuri noi le considerăm metafore revelatorii care pun în evidență tocmai dimensiunea *„nucleară”* a textului religios. Întrucât ele vizează structura de adâncime a textului, se manifestă în structura de suprafață în structuri *„ilogice”*, paradoxuri, oximoron. Formularea propusă nu vine să desacralizeze dimensiunea textului religios, ci îi conferă o specificitate axată pe cuvânt.

---

atribuie obârșii supranatural datând din vremea creației primordiale și, ca atare, le consideră sacre și revelate strămoșilor arhetipali ai omenirii, de ființe supranaturale în clipele de grație ale începuturilor” (p. 5) și face o clasificare fenomenologică a miturilor în mituri **memoriale**, **fenomenologice**, **cosmologice** și **transcendentale**, care nu există în stare pură ci adesea se interferează. Tot aici Victor Kernbach vorbește despre procesul de contaminare a miturilor originare, deosebind trei forme principale: *„**sincretismul** care duce la un joc combinatoriu spontan, ca o consecință a transmiterii orale a miturilor (...) spre a nu mai vorbi de înclinarea structurală a ființei omenești către comparație și hipertrofie; **eclectismul teologic** – izvorând din urmărirea deliberată a unor teze doctrinare speciale ce impun modificări canonice sprijinite pe eliminări, interpolații și rescrieri; (...) **literaturizarea**, care face din mit un monument literar cu punctul de sprijin în nucleele originare, ca într-o materie primă alimentând abundența de alegorii, simboluri, hiperbole și chiar pastișe”* (p. 13). Vezi, de asemenea și Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, lucrare ajunsă la a treia ediție, articolul despre mit, p. 346-355.

[129] Claude Lévi-Strauss, *Antropologia Structurală*, prefață de Ioan Aluaș, traducere din limba franceză de J. Pecher, București, Editura Politică, 1978: *„Dacă dorim să prezentăm caracterele specifice ale gândirii mitice, va trebui să stabilim că mitul există simultan în limbaj și dincolo de el”*. (p. 250) sau: *„mitul este limbaj, dar un limbaj care lucrează la un nivel foarte ridicat și la care sensul reușește să decoleze, dacă se poate spune așa, de pe fundamentul lingvistic de pe care a pornit”* (p. 252),

[130] C.G. Jung, *Simboluri onirice ale procesului de individuație* (psihologie și alchimie — vol. I), traducere de Carmen Oniț, București, Editura Teora, Colecția Arhetypos, 1996: *„toate afirmațiile religioase conțin contradicții logice și declarații imposibile în principiu, că tocmai acest lucru constituie esența afirmațiilor religioase”* (p. 19). Sau Tertulian, *De carne Christi*, G.W., *„Și a murit Fiul lui Dumnezeu, ceea ce este credibil, pentru că nu are sens. Și înmormântat fiind, a înviat, acest lucru este sigur, pentru că e imposibil”* , apud *Ibidem*, p . 19.

Urmărind constituirea textului cultic, cu precădere în *Liturghier* şi *Molitvenic*, recunoaştem de departe funcţia poetică a cuvântului, deşi, aparent, luate *ad litteram* elementele textuale par a ilustra cea mai elementară funcţie de comunicare, având în vedere adresarea directă a '*locutorului*' către divinitate[131]. Lucrurile pot fi înţelese direct prin invocarea funcţiei poetice a limbii ce construieşte o realitate simbolică, şi pe care o vom numi, ca în proiectul de poetică a culturii pe care îl urmăm, **funcţie simbolic-mitică**[132]. În cazul textului cultic această funcţie nu este receptată ca atare. Prin cadrul religios constituit, **credinciosul**, participant la slujbă, este **parte constitutivă a dimensiunii religios-simbolice**, intră în dimensiunea simbolică a textului. Cea de a doua explicaţie a greutăţii de identificare a acestei funcţii este şi scindarea acestei dimensiuni simbolice într-un plan imanent şi unul transcendent (A şi B), ambele construite pe baza datelor culturale transmise prin tradiţie[133]. Procesul metaforic de creare de sens în cazul textului cultic se identifică cu oficierea

---

[131] Cf. Jean-Louis Chrétien, *Cuvântul rănit — Fenomenologia rugăciunii*, în Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Paul Ricoeur, *Fenomenologie şi teologie*, traducere de Nicolae Ionel, cu o postfaţă de Ştefan Afloroaei, Iaşi, Bucureşti, Editura Polirom, 1996, p. 37- 75, după cum subliniază autorul „*funcţia cuvântului nu este aici de a comunica o informaţie sau de a transmite o cunoştinţă invizibilului nostru interlocutor*", p. 44. „*Cuvântul afectează şi modifică destinatorul (s.n.) şi nu destinatarul. Noi ne lăsăm impresionaţi de noi înşine în faţa celuilalt şi către el. Astfel este în rugăciune prima rană a cuvântului: deschiderea destinatarului şi-a rupt cercul, a deschis în ea o falie care îl alterează. Un altul s-a introdus tăcut în dialogul meu cu mine însumi, l-a transformat radical şi l-a rupt. Cuvântul meu sare asupra mea şi mă afectează*", p. 44-45. Noi numim ruptura cercului dimensiune metaforică a textului religios.

[132] M. Borcilă, *Contribuţii la elaborarea unei tipologii a textelor poetice*, în SCL, an. XXXVIII, 1987, nr. 3, p. 185-195. Autorul prezintă principiul funcţional „*simbolic-mitic*" în constituirea textelor literare, p. 192.

[133] Tradiţia nu trebuie văzută neapărat în accepţiunea creştină de „*predanie*", de lege nescrisă care cenzurează şi dirijează manifestările umane, inclusiv creativitatea acestora, ci ca o însumare de creativităţi care dau plasticitate, conţinut, diversitate şi bogăţie realităţii religioase care asigură adevărata continuitate a unei comunităţi, dacă nu uităm că în cadrul religiei se află cultul morţilor, prin care se realizează comuniunea celor vii cu cei adormiţi ce vin să „*petreacă*" cu urmaşii. Ei (strămoşii) constituie dimensiunea umană a transcendentului revelat în slujbele ortodoxe.

liturgică şi el se diferenţiază de procesul metaforic literar din modelul diagramatic şi constă în susţinerea imaginaţiei de credinţa nestrămutată în *„adevărurile"* predicate de Biserică. Dacă în literatură avem o aventură a spiritului în imaginar, pe baza unei dedublări estetice întemeiată pe imaginaţie, în plan religios cultic avem o identificare spirituală a credinciosului cu semnificaţiile religioase, care nu sunt receptate ca fantezii, ci ca **realităţi esenţiale** la care acesta participă în *„Împărăţia lui Dumnezeu"* ce i se deschide prin actul liturgic şi în care intră prin ritual. Prezenţa credinciosului în biserică este asemeni icoanelor care, în dimensiune simbolică, sunt semne văzute, prezenţe ale lumii nevăzute (îngereşti, divine, trecute şi viitoare), ale lumii de *„dincolo"* care nu este nicidecum ruptă de lumea aceasta. Este un 'dincolo' foarte prezent şi influent asupra individului. Ne situăm la nivelul limbajului obiectivat prin cuvinte prin care credinciosul participă efectiv la viaţa tainică a bisericii universale cu care vibrează.

Prin depăşirea acestei scindări în plan simbolic, asistăm la o reluare a funcţiilor limbajului pe noi baze. În cadrul funcţiei simbolic-mitice a textului cultic apare o funcţie referenţială (conotativă) de tip special, pentru că, de data aceasta, sensul trimite la realitatea trascendentă a '**adevărului**' de credinţă. Ne gândim, desigur, la '**adevăr**' în sensul, circumscris de marele hermeneut Paul Ricoeur prin definiţia: *„a lăsa ceea ce se arată **să fie**"*[134].

Pentru a înţelege distincţia netă a celor două funcţii în discuţie, ar trebui pornit, poate, chiar de la disocierea platoniciană între cele două funcţiuni primare ale limbajului: aceea de a numi (*ὀνομάζειν*) şi aceea de a spune ceva (*λέγειν*)[135]. În cazul textelor vizate, amândouă funcţiile constitutive sunt plasate într-o dimensiune absolută, instaurată de credinţă. Astfel, se naşte comunicarea directă cu divinul, cele două dimensiuni (umană şi divină) coexistând în acelaşi plan. Avem o situare a acestora dincolo de noţiunile antonimice de adevărat

---

[134] Paul Ricoeur, *Towards a Hermeneutics of the Idea of Revelation*, în *Essays on Biblical Interpretation*, Philadephia, Fortress Press, 1980, p. 77.

[135] Platon, dialogurile *Cratylos* şi *Sophistes*.

şi fals, de bun şi rău, de păcat şi virtute care, de altfel, fiind încorporate universului textului creat, sunt depăşite într-o dimensiune simbolică integratoare, cea a rugăciunii. Chiar de la începutul fiecărui serviciu divin se face saltul în dimensiunea simbolic-mitică, revelatoare, care, la rândul ei, se va scinda pentru a ne deveni comprehensibilă, precum şi pentru a ne uşura integrarea în dimensiunea liturgică (simbolică).

Orizontul rugăciunii se deschide în momentul depăşirii antagonismelor firii umane ce răzbat la nivelul conştiinţei. Acest lucru nu este posibil decât printr-un proces metaforic ce rezolvă antinomiile prin situarea lor într-un **spaţiu transconştient**. Depăşirea contradicţiilor favorizează cunoscutele efecte liniştitoare ale rugăciunii, chiar prin intrarea în starea de transă, de linişTire deplină sau de rugăciune continuă a minţii, de fericire.

Apariţia funcţiei denominative în cadrul funcţiei poetice este justificată de *„identificarea care nu are loc pe «planul aparenţelor», ci pe cel al «esenţelor»"*, ca în cazul metaforei strict mitice[136]. Dacă până astăzi unii metaforologi printre care însuşi P. Ricoeur[137] (pe care l-am putut urma până în acest punct) încearcă să înrădăcineze *„imaginaţia metaforică"* tocmai în funcţia predicativă, Mircea Borcilă preia intuiţia genială a lui Lucian Blaga şi o dezvoltă argumentând că **relaţia nucleară** sugerată de filosof **nu este una predicativă, ci una *„ecuaţională"***[138]. Cum vom vedea în continuare, pe temeiul semanticii integrale,· soluţia *„predicativă"* face imposibilă crearea unui sens cu totul nou, precum cel instanţiat şi în metafora blagiană[139]. Avantajele unei asemenea interpretări sunt că, spre deosebire radicală

---

[136] Mircea Borcilă, *„Soarele, lacrima Domnului"*, în *G.I. Tohăneanu 70*, Timişoara, Editura Amphora, 1995, p.100.

[137] Paul Ricoeur, *Metafora vie*, traducere şi cuvânt înainte de Irina Mavrodin, Bucureşti, Editura Univers, 1984.

[138] Mircea Borcilă, *Bazele metaforicii în gândirea lui Lucian Blaga*, în «Limbă şi Literatură», 1996, vol. I, p. 30; Idem, *„Soarele, Lacrima Domnului"*, art. cit., p. 99, Idem, *„Între Blaga şi Coşeriu. De la metaforica limbajului la o poetică a culturii*, în „Revista de filosofie", 1997, nr. 5.

[139] Idem, *Soarele, lacrima Domnului*, p. 100.

de interpretarea *„predicativă"*, o asemenea funcţie *„presupune situarea celor doi termeni pe acelaşi plan şi în perspectiva semantică a identificării celor două conţinuturi referenţiale"*[140]. Asistăm la o primenire a cuvintelor vechi care îmbracă un veşmânt de lumină de *„cer nou şi pământ nou"* în textul cultic creat.

Credinţa schimbă turnura limbii (creată, cultivată şi transmisă prin limbă se întoarce asupra acesteia şi o transfigurează). Cuvintele uzuale folosite într-un text cultic intră într-o stare de imponderabilitate semantică pentru a fi încărcate metaforic cu un nou conţinut semantic revelat. Sensul este receptat în primul rând afectiv, datorită stării de rugăciune în care eul trăieşte în felul său personal, inefabil, fenomenul religios, care, transpus în text, este, de fapt, credinţa. Eu sunt 'locuit', 'mă identific' cu cea mai profundă realitate ontologică cu care intră în vibraţie sinele, mă recunosc şi mă regăsesc în aproapele meu. Repetarea aceloraşi formule ritualice de către preot sau credincios creează cadrul propice unei călătorii în transcendent, al intrării în transă, într-un spaţiu al vorbirii cu sine. În acest sine cu care vorbeşti îl întâlneşti pe *'celălalt'*, îţi întâlneşti fie străbunii, cu care se păstrează comuniunea în Biserică, fie semenul, *'aproapele'*, prieten sau duşman, fie un duh sau chiar pe Dumnezeu. Un lucru este cert. Nu putem vorbi de sentiment şi trăire religioasă în afara limbii. Textul, prin metaforă, face ca, în forma sa de manifestare, sacrul să fie o dimensiune a limbii. Prin cuvânt, în cadrul unui text se organizează necuprinsul, neînţelesul, acel spaţiu al dorinţei noastre de absolut şi de plutire în Dumnezeu. Faptul că se păstrează formulele consacrate ale diverselor slujbe apare ca un semn al comuniunii. Fenomenul religios este mai întâi de toate expresia unei relaţii comunitare cu divinul, căreia i se subordonează relaţia personală. Iisus cere apostolilor săi şi creştinilor să fie atenţi la exemplul pe care îl iau în rugăciunea lor. Un exemplu este Însuşi Mântuitorul, care se retrăgea în linişte pentru a se ruga (Matei 14: 23; 26: 36, 39; Marcu 1: 35; 6: 46; 14: 32, 35, 39; Luca 3: 21; 5: 16; 6: 12; 9: 18, 28; Ioan 11: 22), dar retragerea Sa nu

[140] Mircea Borcilă, *Soarele, lacrima Domnului*, p. 100.

era o fugă de lume, fiind mereu înconjurat de oameni. Retragerea pentru rugăciune este o rupere de lume, ceea ce, de altfel în cântarea heruvimică se spune explicit: *„Nimea destonic a se lega de po / htele trupului şi a dulceţi / ei să vie sau să se apropie sau // să slujească ţie, împărat de slavă"*[141] care astăzi apare în forma *„toată grija cea lumească de la noi să o lepădăm"*. Această rupere liturgică, ritualică, de lume este un reflex al textului religios care transfigurează limba. Rugăciunea în arealul ortodox presupune o pregătire. Dimensiunea ei este una ontologică, nu numai pur verbală, pentru că numai aşa poate intra ca 'fiinţă' în textul cultic. Încă de la pregătirea pentru rugăciune creştinul caută să se apropie cât mai mult de condiţia cristică. Realizarea rugăciunii constituie atingerea unui apogeu exprimat prin cuvânt. Pentru ca rugăciunea să fie deplină, ea trebuie să fie statornică (*Romani* 12: 12; *Efeseni* 6: 18), stăruitoare (*Luca* 22: 32; *Ioan* 14: 16; 17: 9), din inimă curată (*Marcu* 11: 25), nu de ochii lumii (*Matei* 6: 5u; *Marcu* 11: 38-40; *Luca* 18: 9-14), din adâncul inimii, nu cu vorbe goale (*Matei* 6: 7-13), vorbele goale sunt cele rostite doar cu buzele şi ţin de vorbirea de fiecare zi ca automatisme verbale. Ca o încununare a tuturor eforturilor de intrare în starea de rugăciune, apare porunca dată ucenicilor de către Iisus de a se ruga unii pentru alţii (*Romani* 1: 9u; II *Corinteni* 13:7, 9; *Efeseni* 1: 15-19), în rândul *'celorlalţi'* intră prieteni, cunoscuţi, necunoscuţi, cei în suferinţă, mai marii noştri, dar mai ales *duşmanii noştri* (*Matei* 5: 43-45; *Luca* 6: 27 u; 23: 34; *Fapte* 7: 60), o dovadă în plus că acele cuvinte care se găsesc în rugăciune sunt curăţate de orice pornire *'diavolească'* (de citit lumească) împotriva aproapelui nostru. După cum rugăciunea celorlalţi ne este de ajutor (*Romani* 15: 30-31, II *Corinteni* 1: 10-11, *Evrei* 13: 18 u), rugăciunea mai multora împreună este mai puternică (*Matei* 18: 19), ajutându-ne să intrăm cu uşurinţă în starea de rugăciune.

Prezenţa preotului în Biserică în plan cultic înseamnă rugăciune; astfel, fiecare gest al său, de la intrarea până la ieşirea din Biserică

---

[141] *Liturghierul lui Coresi*, Text stabilit, studiu introductiv şi indice de Al. Mareş, Bucureşti, Editura Academiei, 1969, p. 138.

este însoțit de câte o rugăciune. Preotul este o ipostază umană palpabilă a unor sensuri religioase. El nu trebuie privit „ca om prin ceea ce se vede, ci prin ceea ce semnifică, realitatea sa este una a cuvântului, a gestului şi a săvârşirii ritualului[142]. La intrarea în Biserică, aşa cum se scrie în Liturghierele[143] din secolele XVI-XVII, preotul rosteşte „*întru eiş*" (întru sine) această rugăciune: „*Doamne, trimite mâna Ta de sus / den sfântul sălaşul Tău şi mă / întăreşte întru această slujbă a Ta /, ce e pusă înnainte, să nu cu osân / dă înnainte să stau înfricoşatului / Tău altariu şi fără de sânge jăr / tva să sfâ(r)şesc, că a ta iaste tă / riia întru veaci, amin*"[144]. În această rugăciune vedem cum Dumnezeu îmbracă imaginea unui om, păstrându-şi însă trăsăturile divine „*sus*", „*altariu*", „*slujbă*", „*jărtva*", „*tăriia întru veaci*", dimensiunea umană este redată de apelativul „*Doamne*", de sintagmele „*mâna ta*", „*sălaşul tău*" (astăzi în rugăciune se zice „*intra-voi în casa ta*")[145].

Metafora se realizează aici prin proiectarea trăsăturilor umane asupra elementului divin cosmic. Necuprinsul, nedefinitul prinde contur, se personalizează. Vedem cum credința este direcționată şi ajută la facerea saltului de la un plan la celălalt, creând o a treia realitate distinctă de cele două (umană şi divină), o realitate care le

---

[142] În popor există vorba „*fă ce zice popa, nu ce face popa*", tocmai pentru că atunci când zice, el vorbeşte în numele unui Dumnezeu al tradiției încărcate de înțelepciune, pe când atunci când face ceva el este un simplu om. De altfel această problemă o întâlnim prezentată şi în dogmatica şi în morala creştină atunci când se vorbeşte despre taina preoției, arătându-se că preotul ca om este supus greşelii şi greşeala săvârşită nu murdăreşte harul, harul lucrând indiferent de vrednicia preotului.

[143] De altfel, scrie în toate Liturghierele româneşti şi străine. Creştinii sunt un popor al lui Dumnezeu, mai exact al celei de a doua persoane a Sfintei Treimi, al lui Iisus Hristos.

[144] *Liturghierul lui Coresi...*, p.127.

[145] *Liturghier cuprinzând dumnezeieştile liturghii ale sfinților noştri părinți: Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare şi Liturghia celor mai înainte sfințite, precum şi rânduiala vecerniei, utreniei şi dumnezeieştii proscomidii şi altele de trebuință la sfânta slujbă în Biserică*, tipărit cu aprobarea Sf. Sinod şi cu binecuvântarea şi osârdia P.F. Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, 1974.

înglobează şi care are o prezenţă liturgică, religioasă (ceea ce permite comunicarea directă, liturgică).

Interpretarea clasică se rezumă sărăcăcios doar la o evidentă personificare, reducând planul divin la planul uman. Noi considerăm că avem aici o metaforă de tip B, revelatoare, Dumnezeu nefiind nicidecum personificat. Atunci când se îmbracă cu stiharul, preotul rosteşte rugăciunea: „*Doamne, curăţeaşte-mă, păcătosul!*”[146], care vizează penitenţa, pocăinţa, postul, înfrânarea. Faptul că toate practicile de purificare sunt întemeiate şi însoţite de cuvânt evidenţiază funcţionalitatea liturgică a acestuia. Cuvântul din textul cultic potenţează taina printr-o încărcătură simbolică ce transcende sistemul de referinţă al limbii, precum şi designaţiile asociate acestora. Omul se „*depersonalizează*” participând la crearea saltului metaforic cu ceea ce are: necaz, suferinţă, bucurie, sănătate, boală, har, penitenţă, alte sentimente şi stări sufleteşti complexe, urmând ca puterea purificator-simbolică a cuvântului să realizeze elevarea fiinţei sale dincolo de limitele acestor stări. În cazul rugăciunilor purificatoare, precum şi al exorcismelor, elementul uman situat între două dimensiuni imanente, umană şi obiectuală, se simte părăsit şi neputincios, ‘salvarea’ venind de la Dumnezeu, Care se pogoară spre a-l curăţi sau a-l păzi de ispitele şi necazurile pricinuite de diavol. Întreaga ambianţă vine în sprijinul creării stării de rugăciune, amintim printre altele ţinerea isonului, căditul, arderea tămâiei şi a smirnei, aprinderea lumânărilor ş.a.m.d.

Înscriindu-ne în interpretarea propusă anterior, putem vorbi despre existenţa metaforei şi în acest tip de texte. Sensul viu al cuvintelor create în virtutea unei tradiţii orale, decantat în scris, este asociat gesturilor ritualice, elementelor simbolice, veşmintelor preoţeşti, icoanelor, arhitecturii bisericii, obiectelor de cult, mărturiilor unor sfinţi vizionari despre liturghia cerească ce se săvârşeşte o dată cu cea din biserică.

---

[146] *Liturghierul lui Coresi*, ed. cit., p. 127.

1.2.3. Metaforă revelatoare şi mentalitate

Ne-am oprit asupra secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea şi pentru că această perioadă a furnizat multe controverse la nivelul explicării introducerii limbii române în Biserică. Majoritatea istoricilor şi filologilor explică existenţa textelor de cult în limba română pe baza unor influenţe străine[147] sau tendinţe lăuntrice (naţionale)[148], ignorând tocmai universalitatea fenomenului pus pe seama creativităţii limbii. Discutându-se despre existenţa acestor texte, ele sunt privite doar ca traduceri, acte de cultură derivative. Nu se pune problema asocierii lor cu primele texte de cult creştine, între ele existând foarte multe lucruri comune. Se caută fixarea în scris a unei memorii colective ce vizează (ca text) realitatea creştină. Deşi crearea acestor slujbe şi rugăciuni aparţine unor sfinţi ai Bisericii[149], ei, prin formula consacrată, sinodală, de *„părutu-ni-s-a nouă şi Duhului Sfânt*" creează în duh, adică în virtutea unui consens impus de tradiţie, asociat unei „vieţi curate" şi unor practici mistice iniţiatice, continuarea unei dimensiuni religioase ce ţine de paradigma umană, mult mai veche decât creştinismul[150]. Acest lucru ni-l prezintă însăşi structura slujbelor

---

[147] Bibliografia este foarte bogată, pentru că aproape toţi istoricii şi filologii s-au pronunţat asupra acestui capitol extrem de important al culturii române: apariţia scrisului în limba română, de aceea voi aminti câteva nume: Ion Bogdan, *De la cine au împrumutat românii alfabetul chirilic?*, în *„Lui Titu Maiorescu. Omagiu*", Bucureşti, Editura Socecu, 1904, p. 585-594, Nicolae Iorga, *Istoria literaturii religioase a românilor până la 1688*, Bucureşti, Ed. Socecu, 1904, p. 15-20 (teoria husită la p. 18), Milan Şesan, *Originile şi timpul primelor traduceri româneşti ale Sf. Scripturi*, Cernăuţi, Tiparul «Glasul Bucovinei» 1939, Idem, *Introducerea limbii române în biserică*, în *„Mitropolia Ardealului*", II, 1957, nr. 11-12, p. 818-833, Idem, *Limba cultică la români*, Institutul de Istorie, Suceava, 1946; Idem, *Limba română în biserică*, în «Telegraful Român», 19/20, Sibiu, 1954; Ion Gheţie, *Baza dialectală a românei literare*, Bucureşti, 1975, Ion Gheţie şi Al. Mariş, *Originile scrisului în limba română*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1985. Alţii care trebuie amintiţi aici sunt: Ov. Densusianu, P. P. Panaitescu, I. Chiţimia, N. Cartojan, Dan Zamfirescu, Al. Rosetti ş.a.

[148] Această teorie o întâlnim la Milan Şesan, Ioan Lupaş, Ştefan Ciobanu, N. Cartojan P.P. Panaitescu şi Ion Gheţie pe baze tot mai largi, culturale.

[149] Este vorba de Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Vasile Cel Mare şi Sfântul Grigorie Dialogul.

[150] În acest sens cf. Rudolf Steiner, *Creştinismul ca fapt mistic şi misteriile*

religioase din cursul unei zile, în care coexistă dimensiunea liturgică, înțeleasă ca jertfă nesângeroasă închinată lui Dumnezeu și preamărirea în cadrul slujbei de utrenie și vecernie a unui sfânt ales ca duh protector al zilei. Comuniunea dintre cei vii și cei „adormiți" neagă moartea și afirmă viața fără de sfârșit. O asemenea învățătură de credință poate fi acceptată de rațiune numai prin depășirea elementelor cognoscibile și intrarea într-o dimensiune tainică ce are o structură metaforică. Acest lucru este posibil de veacuri, chiar de milenii, tocmai datorită acelei activități creatoare (*ενέργεια*) manifestată în cuvânt. Primul care o identifică este Aristotel și el consideră că această „*energie*" la om este parțială: „*ceea ce trece dincolo de ceea ce omul a învățat (δυναμις) se află la Dumnezeu sau este Dumnezeu, care reprezintă activitatea însăși*"[151].

Considerăm că o abordare a fenomenului cultic dintr-o perspectivă lingvistico-poetică ar putea lumina anumite aspecte confuz prezentate de istoricii literari sau „ai culturii", care adesea reduc textele la dimensiunea funcționalității practice și/sau a relevanței lor generice într-un plan abstract și exterior. Textele vechi au fost valorificate mai mult pentru dimensiunea lor stilistică sau de document de limbă veche românească. Considerăm că în secolele XVI-XVII asistăm nu numai la introducerea limbii române în cult, ci chiar la crearea unor texte cultice în limba română. Ni se pare foarte important să abordăm, așadar, aceste texte din unghiul de vedere specific al modului în care ele își creează sensul caracteristic. Mimesisul, clarificat conceptual de Paul Ricoeur în *Metafora vie*[152] nu trebuie înțeles simplist ca o imitare, în cazul textelor cultice din secolele XVI-XVII, ca o transpunere a unor texte în limba română printr-o traducere fidelă a textelor religioase (a slujbelor) deja existente. Chiar dacă se constituie ca o transpunere în limba română a ceva deja dat, această transpunere

---

antichității, traducere de Petru Marga, pref. de Walter Kugler, București, Humanitas, 1993, carte în care, prin prezentarea în paralel, se situează creștinismul ca o religie inițiatică, de mistere.

[151] Eugen[iu] Coșeriu, *Prelegeri...*, p.19.

[152] Paul Ricoeur, *Metafora vie*, București, Editura Univers, 1983 p. 71.

este tot o creație, pentru că „*imitația este un «proces»*", autorul unor asemenea texte apare în postura unui „*mim ciudat, căci el compune și construiește chiar acel lucru pe care-l imită*!"[153] Să nu uităm că limba română participă la acest proces complex cu toate virtuțile și virtualitățile sale. Sensul se construiește cu **semnificațiile** limbii române. Aceste afirmații pot fi ilustrate, o dată în plus, de realitatea traducerilor textelor sacre de către preoți. Atestarea mai multor variante la unul și același text[154] subliniază faptul că sensul nou, înființat într-o altă limbă, cunoaște o anumită „*devianță*" conferită de însăși limba în care este transpus. Crearea textelor liturgice în limba română revelează statutul general al textelor cultice privite ca „facere". Se intră în condiția inițială manifestă a lui *homo religiosus*. Devianța semantică a limbii vizează inefabilul limbii, surprins în planul expresiei de dimensiunea metaforică a limbii.

Parcurgând textele religioase cultice observăm că, deși au o funcționalitate pragmatică foarte bine marcată, slujbele cuprinse în *molitvenic* sunt foarte precis circumscrise anumitor momente: naștere, sfințire, botez, boală etc. Dimensiunea revelatorie este prezentă încă de la începutul rugăciunii unde marchează adresarea. Cadrul inițial al slujbei este dat de formula de adresare, din care ne putem da seama de dimensiunea referențială și de funcționalitatea contextuală. Un text cu un incipit ca: „*Domnitoriule, Doamne, a toate țiitoriule, Cela Ce vindeci toată neputința și toată durerea*"[155] instituie, evident, rugăciunea la capul celui bolnav, în situația contextuală la capul

---

[153] Paul Ricoeur, *Metafora vie...*, p. 71.

[154] Vezi notele 10 și 22, cărora li se pot adăuga încă *Liturghierul de la Dealu* din 1646, *Dumnezeiasca Liturghie* din 1679, retipărită în 1683 scoasă prin purtarea de grijă a Mitropolitului Dosoftei și în care sunt cuprinse *Liturghia Sf. Vasile cel Mare* și *a Sf. Grigore Dialogul*, slujbele obișnuite la aducerea primelor fructe în Biserică, la aria de pâine, la culesul viilor, ș.a.

[155] *Molităvnic izvodit din slavonie pre limba rumânească supt crăirea și biruința prea luminatului și milostivului domn Mihail Apafi cel mai mare, din mila lui Dumnedzău, Craiul Ardealului, Domnului părților Țării Ungurești și Șpanului Săcuilor și celelalte (în slv. i proci), și cu blagoslovenia prea osfințitului părintelui și a totă Țara Ardealului, de asemenea și celelalte, tipăritu-s-au în Mitropolia Belgradului anii Domnului 1689, aprilie 22 de zile*, f. 1r.

lăuzei. Alte formule inițiale, precum: *„Domnitoriule, Doamne, Dumendzăul nostru, Cela Ce Te-ai născut din Preacurata Biruitoarea noastră"*[156], sau *„Doamne, Dumnedzăul nostru bine ai voit a Te pogorî din ceriu și a Te naște din svânta a lui Dumnedzău Născătoare și Pururea Fecioară Mariia"*[157], instituie rugăciuni care se rostesc, după toate indiciile, la săvârșirea tainei Sfântului Botez. Această dimensiune precis conturată se păstrează pe tot parcursul dezvoltării conținutului acestora.

În cazul acesta, al deschiderii orizontului de sens specific, remarcăm funcția metaforică de identificare mistică a unei anumite ipostaze divine cunoscute de credincioși și încărcate de semnificații religioase. Existența acestor metafore nu poate fi explicată nici prin teoria tensiunii, nici prin cea a substituirii, și numai parțial prin aceea a actualizării anumitor veleități și însușiri ale lui Dumnezeu care îi conferă acesteia o anumită înfățișare. Cea de a doua etapă este a identificării între ipostaza divină evocată și persoana care urmează să fie vindecată, să beneficieze de darurile divine. Persoana respectivă, deși prezentă, nu este vizată în calitatea sa fizic-umană, ci religioasă[158], de ființă care suferă și cere vindecare, protecție, iertare și alte pogorăminte: *„caută din ceriu și vedzi neputința noastră a osândiților, iartă roabei tale aceștia (Numele) și toată casa întru care s-au născut coconul, și pre carii s-au atins de ea, și tuturor carii s-au aflat aicea, ca un bun și de oameni iubitoriu, Dumnedzău, iartă, că Însuți ai puteare a ierta păcatele pentru rugăciunile Prea Svintei a lui Dumnedzău Născătoare, și a tuturor sfinților Tăi. Amin"*.

Prima dată se invocă divinitatea, prezentată printr-o metaforă revelatoare de tip B, *„caută din ceriu și vedzi"*. Urmează figurarea planului uman, care, deși are în centru lăuza, se caracterizează prin

---

[156] *Molităvnic izvodit din slavonie...*, f. 1v.

[157] *Ibidem*, f. 2v.

[158] Adică se situează în a treia dimensiune creată de text, care favorizează întâlnirea credinciosului cu divinitatea și se produce împlinirea rugăciunii. Această calitate o primește omul în urma săvârșirii tainei Sfântului Botez, ritual inițiatic în care moare omul vechi hărăzit morții și țărânei și învie omul nou, îmbrăcat în lumină, care trebuie să dobândească viața veșnică.

'**comuniune**'. Este foarte important numele. Fără nume rugăciunea nu ar avea adresant, mai mult, folosirea numelui vizează planul esențelor[159]. Omul, prin numele primit la Sfântul Botez este membru al Bisericii lui Hristos. Numele este „*poarta*" ce duce spre mântuire, de aceea în credințele populare blestemele legate de nume sunt foarte periculoase şi de obicei sunt evitate în lumea satului. Identificarea următoare este la nivelul uman între lăuză, familie, prieteni, preot şi ea vizează comuniunea credincioşilor, după care, la sfârşit, urmează comuniunea divinității cu „*Prea Svânta Născătoare*", cu toți sfinții, şi cu credincioşii, care se bucură de iertarea, purificarea şi binecuvântarea divină.

Metafora înțeleasă ca strategie de discurs este prezentă şi în textul cultic ortodox. Ea nu primeşte o altă funcție (cultică) pe lângă cea retorică şi poetică, ci prezintă unele trăsături specifice ce orientează procesul metaforic într-o direcție translingvistică şi creatoare de lumi. Ea face posibilă creația unei a treia entități semantice total diferite, nesubordonate nici uneia din cele două sfere semantice primare: umană şi divină, care, în uzul bisericesc, o întâlnim în formula de „*Împărăția lui Dumnezeu*". Aşa se explică de ce la începutul fiecărui act liturgic „*Împărăția lui Dumnezeu*" apare ca o deschidere fără de care acesta nu poate avea loc: „*Binecuvântată este împărăția Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor*"'[160]. Cuvântul este cel care cheamă prin nume eul credincios într-o împărăție a binecuvântării, adică a hărăzirii păcii, sănătății şi fericirii într-o dimensiune aparte fixată în mentalitate o dată cu limba vorbită prin credința nestrămutată în aceste valori create prin text.

---

[159] Kalistos Ware, *Puterea numelui — Rugăciunea lui Iisus în spiritualitatea ortodoxă. Cuvânt înainte de Dr. C. Galeriu*, traducere din engleză de G. Moldovan, Bucureşti, Asociația filantropică Christiana, 1992. În mentalitatea ebraică şi creştină: „*a cunoaşte numele înseamnă a dobândi putința de a pătrunde în adâncurile ființei lui*" (p. 35). „*Unui nume îi dai viață pomenindu-l. Numele cheamă de îndată sufletul pe care-l desemnează, de aceea are o semnificație*" Pedersen, *Israel*, vol. I, London-Copenhaga, 1926, p. 256, apud *Ibidem*, p .36.

[160] *Liturghier*, 1974, p. 95.

1.3. Conceptul semantic al „*sofianicului*" ca diferență specifică a domeniului cultic ortodox

1.3.1. Sofianicul *la Florenski*

Vom prelua conceptul pe care **Lucian Blaga** îl defineşte în ***Trilogia culturii*** considerându-l fundamental în surprinderea specificului ortodox. La rândul lui, filosoful clujean a preluat acest concept de la gânditorii şi teologii ruşi, conferindu-i însă o perspectivă antropologică. Primul amintit este **Florenski**, savantul cu deschideri multiple, inginer, matematician, poet şi teolog. În viziunea lui Florenski, *„între Dumnezeu şi lume s-ar intercala o realitate mijlocie, de atribute mixte, cari nu au nici avantajul eteric al eternității, dar nici calitatea carnală a vremelniciei. Florenski numeşte această realitate dintre hotare: Sfânta Sofia*"[161], doctrină metafizică întemeiată pe ideea revelată a „*Trinității*". „*Iată, după Florenski, câteva aspecte ale Sofiei. 1. Sofia e iubirea ce-o arată Dumnezeu față de creatura încă potențată, față de făpturile plănuite, dar încă nerealizate. Ea e iubirea divină devenită ipostază. Prin ea creaturile virtuale îşi dobândesc de fapt existența deplină. 2. Sofia, privită din latura creaturilor este unitatea şi rânduiala acestora, adică înțelepciunea divină, manifestată în lume. 3. Sofia poate fi înțeleasă şi ca întâia creatură care conține toate creaturile în chip încă nedivizat. Ea e trunchiul încă neramificat al lumii creaturale*"[162]. Spre deosebire de gnosticii care numeau existențele intermediare „*eoni*", „*Sofia e concepută de Florenski, de o parte, ca o cvasiipostază a divinității, de altă parte ca întâia creatură. Ori, cu aceste circumscrieri şi precizări ajungem într-o atmosferă cu totul ortodoxă.*"[163]

---

[161] Lucian Blaga, *Opere, Trilogia culturii*, vol. 9, op. cit., p. 234.
[162] *Ibidem*, p. 234-235.
[163] *Ibidem*, 235.

1.3.2. **Sofianicul** ***la Bulgakov***

Este luat apoi în discuție teologul S. Bulgakov în gândirea căruia *„Sofia ia aspectele multiple și incerte ale unui demiurg creștin, ea devine un spirit al lumii, care plăsmuiește lumea fenomenală după modelul ideilor „create"* sau *„închipuite" de divinitatea trinitară"*[164]. Pentru a îmbogăți dimensiunea semantică a Sofiei, se arată cum *„La ceilalți cugetători ruși, Sofia devine pe rând: 1. O existență atemporală dar nu veșnică, iubire a lui Dumnezeu față de lumea creaturilor; 2. Lume a ideilor platonice; 3. Unitatea normelor entelehiale ale creaturilor; 4.Demiurg care realizează ideile închipuite de Dumnezeu; 5. Ordine și înțelepciune cosmică, unitate în varietate etc."*[165]. După cum s-a putut vedea, *„Gânditorii ruși, atrăgând atenția asupra Sofiei ca regiune intermediară(...) între divinitate și lume, adaptează la legea creștină anume preocupări gnostice și neoplatonice"*[166].

1.3.3. Sofianicul la Blaga

În viziunea lui **Lucian Blaga** *„în matricea stilistică a ortodoxiei, adică în tot complexul ei inconștient*[167] *de potențe, găsim o*

---

[164] Lucian Blaga, *Opere, Trilogia culturii...*, p. 236.
[165] *Ibidem*, p. 237.
[166] *Ibidem*, p. 237.
[167] Jung în reprezentarea sufletului vorbește despre existența mai multor sfere concentrice care au ca miez sinele, urmează sfera inconștientului colectiv în care plasează arhetipurile, următoarea sferă este a inconștientului personal, în care există complexele, iar sfera de la suprafață este cea a conștiinței în care există eul. În concepția lui Jung întreaga zestre arhetipală a unui individ alcătuiește inconștientul colectiv, a cărui autoritate și forță aparține unui nucleu central integrând ansamblul personalității, nucleu pe care Gustav Karl Jung l-a numit *Sine.* (Cf. Anthony Stevens, *Jung*, traducere de Oana Vlad, Humanitas, 1996, p. 56-57). Lucian Blaga valorifică teoria psihanalistă despre inconștientul colectiv și o recuperează într-o dimensiune metafizică: *„Psihicul și spiritul său – ca orizonturi, ca atitudini, ca inițiative, poate chiar ca gândire, ca memorie, ca imaginație – cu totul altfel structurate în regiunea inconștientului, decât în regiunea conștientului. Investigației i se impune în momentul de față un principiu în forma unei mari anticipații teoretice: inconștientul și conștiința sunt a se considera analogic în substanța lor psihică – spirituală, dar dizanalogic în structurile și conținuturile lor ca atare. Numai astfel, „*inconștientul*"*

determinare fără de care ortodoxia n-ar fi ortodoxie: «Sofianicul»"[168]. Mai exact „*«Sofianicul» este în esență acest sentiment difuz, dar fundamental al omului ortodox, că transcendentul coboară, revelându-se din proprie inițiativă, și că omul și spațiul acestei lumi vremelnice pot deveni vas al acelei transcendențe. Pornind de aici vom numi* «sofianică» *orice creație spirituală, fie artistică, fie de natură filosofică ce dă expresie unui atare sentiment*"[169].

În nucleul generativ al textului religios unul din termeni trimite la transcendent, la planul divin, iar celălalt la planul uman. Spiritualitatea creștină se prezintă astfel polarizată. După cum căuta să evidențieze Blaga, transcendentul, deși o constantă, nu este conceput pretutindeni și în toate timpurile în același fel. Pe lângă temeiurile „*dogmatice*", fixe, există și temeiuri „*stilistice*" care produc o remarcabilă diferență de viziuni[170]. Spre deosebire de gânditorul care are în vedere stilurile de arhitectură creștină, vorbind despre cel roman-basilican, gotic și bizantin, noi vom avea în vedere cultul ortodox, urmărind creativitatea lingvistică în textele religioase cultice.

Lumina, asociată construcției și credinței, face ca materialitatea cupolei Agia Sofia să atârne parcă de cer, iar întreaga catedrală să

---

dobândește o efectivă potență explicativă în raport cu fenomenele de conștiință".

Cf. de asemenea Leonard Gavrilescu, *Inconștientul în viziunea lui Lucian Blaga, Preludii la o noologie abisală*, București, Editura IRI, 1997, care prezintă în paralel conceptul de „*inconștient colectiv*", văzut de C. G. Jung ca un domeniu psihic înțesat de „*arhetipuri*", iar de Blaga ca o matrice constitutivă împânzită de „*categorii abisale, stilistice*" (p. 55). În gândirea lui Jung arhetipurile, de obicei latente, se proiectează în mituri (ceea ce antropologii numesc „*patterns of behaviour*"), pe când la Blaga categoriile abisale determină stilul tuturor creațiilor spirituale ale omului de la mituri, religii, plăsmuiri, filosofice și artistice, până la stilul acțiunilor politice. (p. 55).

Cf. Ileana Oancea, *Raporturile dintre estetică, filosofie, critică literară și stilistică. Degajarea unor problematici specifice ca premisă internă a unui început de autonomizare a stilisticii românești moderne. Lucian Blaga*, în Ileana Oancea, *Istoria stilisticii românești*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988, p. 139-154.

[168] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, ed. cit., p. 240.

[169] *Ibidem*, p. 240.

[170] *Ibidem*, p. 226 (cap. *Transcendentul care coboară*, p. 226-233).

înfăţişeze o lume sieşi suficientă, *„care pur şi simplu se arată, se revelează”*[171]. Din conjugarea lumii materiale cu cea spirituală, se produce o spiritualizare a lumii materiale şi o materializare a lumii spirituale. Lumea cognoscibilului intră sub incidenţa simţurilor. Gândul devine iconic, palpabil, situaţie în care este mai mult trăit decât gândit. Transcendentul coboară în lumea simţurilor, îmbrăcând prin revelarea iconică diverse ipostaze.

1.3.4. Sofianic şi limbaj

Perspectiva sofianică, specifică ortodoxiei, înglobează semantic sensul grecesc de *„înţelepciune”* şi *„înţelepciune divină”*. Revenind şi reinterpretând afirmaţia lui Florenski prezentată de Blaga, care vorbeşte de existenţa unei realităţi între divinitate şi lume: Sfânta Sofia, ca o realitate mijlocie, de atribute mixte care nu au nici avantajul eteric al eternităţii, dar nici calitatea carnală a vremelniciei, vedem cum realitatea acesteia **se identifică cu cea a limbajului** fără de care omul nu ar putea crea şi percepe ca sens atât imanentul, cât şi transcendentul. Limbajul construieşte simbolic întregul univers[172], lumea văzută şi nevăzută, simţită, dorită, visată, gândită, crezută.

Pentru a restrânge şi specializa sfera largă a limbajului în determinare sofianică a existenţei spiritual-ortodoxe[173], din punctul

---

[171] Lucian Blaga, *Opere, Trilogia culturii...*, p. 230.

[172] F. Max Müller, *Contributions to the Science of Mythology*, London, Longmans, Green & Co., 1897, vol. I, p. 68 ş.u. situează limbajul la originea miturilor, având la bază ideea că *„spiritul nostru devine obiectiv pentru noi în principal prin intermediul limbajului”*; dificultatea constă în faptul că antropologul identifică limbajul cu gândirea, iar mitul este prin devianţa sa o boală a limbajului şi a gândirii.

Ernst Cassirer, *Eseu despre om. O introducere în filozofia culturii umane*, traducere de Constantin Coşman, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, capitolul *Limbajul*, vede succesiv funcţiile limbajului: *„Funcţia magică a cuvântului a fost eclipsată şi înlocuită prin funcţia semantică”* p. 156. În viziunea lui Cassirer, spre deosebire de Saussure, *„Legătura dintre simbol şi obiectul său trebuie să fie una naturală şi nu una pur convenţională”* p. 158-159.

[173] Ne încadrăm în sfera culturii unde dimensiunea spiritual-ortodoxă constituie una din multiplele manifestări ale *„culturii minore”*. Am preferat această formulare celei de ‘cultural-ortodoxe’, deoarece religia generează o spiritualitate ce se situează

nostru de vedere, **sofianică poate fi considerată acea dimensiune a limbii în care cuvintele primesc acele seme ce marchează existența omului în planul religios.** În creştinism cuvintele au primit un plus semantic cu conotație religioasă prin cult. Cultul conferă autoritate textului religios. Istoricii religiei au în vedere în primul rând textele sacre, deoarece pe cele de cult le consideră derivate ale textelor sacre. În consecință, textele cultice nu sunt studiate ca text[174], ci ca parte integrantă a cultului.

Cultul reprezintă imediatul manifestărilor uman-religioase, este însăşi modul de a exista a omului în lume prin acte ce depăşesc necesitățile imediate şi satisfac necesitățile spirituale, încărcate de simboluri. Acest lucru ni-l sugerează „*sofianicul*". Sofia are două fețe: una întoarsă spre divinitate şi una întoarsă spre lume. La fel apar şi fețele limbajului: în fața întoarsă spre divinitate noi am văzut **creativitatea lingvistică** inepuizabilă ce reiterează continuu creativitatea divină, ca o icoană a Divinității; iar în fața întoarsă spre lume vedem un temei nespațial al spațiului, simbol care-i dă putere de stăpân celui ce îl posedă, care a fost receptată magic ca putere asupra lumii. Partea materială a cuvântului rostit se aude, pe când cea divină, ascunsă, se deschide înțelegerii fiecăruia. Ea este partea de semnificație pornită în împlinirea unui sens. Sensul vine în urma experienței de viață a atâtor şi atâtor generații şi, de fiecare dată, împrospătează semnificația cu noi seme[175], multe din acestea marcând semantic cadrul religios. Considerăm că mai corect ar fi să se înceapă

---

la baza fiecărei culturi.

[174] Chiar şi în tratatele de *Liturgică generală şi specială* sau *Tipic* textele cultice nu sunt studiate în specificul lor, ci numai din perspectivă funcțională, accentuându-se consecuția lecturii din ele şi nu conținutul lor. Cf. Ene Branişte, Ghenadie Nițoiu, Gheorghe Neda, *Liturgică teoretică — manual pentru seminariile teologice*, tipărită cu binecuvântarea prea Fericitului Părinte Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1978.

[175] Sema este unitatea minimală de conținut din cadrul semnificației unui cuvânt, astfel în cadrul cuvântului *bărbat* noi identificăm următoarele seme: + antropos, + sex bărbătesc, + virilitate, + forță, + putere, + responsabilitate, + protecție, + partener de viață al femeii, + dârzenie, + înțelepciune...

studiul istoriei religiilor de la textele de cult, de la rugăciuni, relaționate cu limba vorbită.

Ocupându-ne de cuvinte, construcții lexicale şi texte, ne aflăm într-un cadru concret, palpabil, demonstrabil, pe când metafizicienii, printre care şi Blaga alunecă într-o dimensiune ce nu poate fi controlată, aceea a sentimentului: *„Sofianicul este un anume sentiment al omului în raport cu transcendența, sentimentul cu totul specific, grație căruia omul se simte receptacul al unei transcendențe coborâtoare"*[176]. Exemplificarea acestei dominante a ortodoxismului prin Agia Sofia apare ca o necesitate de concretizare a sentimentului despre care vorbeşte. Privind cristalizarea sensului în cadrul discursului metafizic, sofianicul despre care vorbeşte Blaga este o orientare generală a manifestării spiritului. În plan religios ea este ilustrată prin *„făpturile stilizate sofianic manifestă o linişte de o supremă saturație, ele sunt scutite de orice efort"*[177], prin lumina taborică ce-i cuprinde pe marii mistici: *„în momentele de extaz ei se simt pătrunşi lăuntric de o lumină suprafirească, cu totul indefinibilă, neavând nici o analogie în lumea terestră"*[178], prin imaginea punții *„aruncată peste abis din inițiativa transcendentă"*[179].

Amintim şi afirmațiile făcute de Blaga din perspectivă sofianică asupra cultului ortodox: *„Ritualul ortodox este, în diagramă simbolică, drama cosmică a salvării omului închegată din acte şi țesută pe* ***canavaua unor texte****, prin care credinciosul e atras să participe la o* ***primenire întru transcendență*** (s.n.). *Actul ritual şi liturgic este pentru individ un prilej de transfigurare. Preotul e în ortodoxie un mijloc, prin care se realizează ordinea sofianică, de natură cu totul impersonală şi atât. Preotul e socotit în genere ca un simplu bun conducător de grație, cum ai zice un metal bun conducător de căldură"*[180]. Textele religioase sunt prezentate astfel:

[176] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, ed. cit., p. 241.
[177] *Ibidem*, p . 242.
[178] *Ibidem*, p . 242.
[179] *Ibidem*, p. 244.
[180] *Ibidem*, p. 247.

„Pentru ilustrarea sofianicului s-ar putea cita nenumărate exemple de literatură religioasă, de imnuri religioase, de texte pline de un liric, elevat alegorism, menite a fi cântate antifonic de la o strană la alta. Se ştie de altfel că autorii acestor texte şi imnuri liturgice sunt în mare parte chiar marii mistici ortodocşi. Puterea, de domesticire sofianică, a liturghiei asupra instinctelor omeneşti e admirabil reliefată de împrejurarea că în catedralele Bizanţului corurile antifonice erau alcătuite din grupuri de oameni, care în viaţa de toate zilele se învrăjmăşeau pe viaţă şi pe moarte"[181]. Chiar dacă privirea asupra realităţii cultice este destul de succintă, reţinem predispoziţia ortodoxiei spre transfigurarea omului, idee dezvoltată pe larg de teologii români, în special de părintele academician Dumitru Stăniloae[182].

Vorbind despre cultul catolic, gânditorul clujean subliniază dimensiunea primară a Bisericii văzută ca instituţie eclesială: *„Ritualul catolic e compus parcă dinadins ca să aşeze în centrul interesului obştesc pe preot. Preotul devine centrul existenţei, ca locotenent al cerului. Preotul săvârşeşte prin actul ritual un miracol numai lui singur disponibil, destinat să confere un prestigiu fără pereche bisericii ca atare, care pentru psihologia catolică se substituie transcendenţei. Ritualul nu e sofianic, adică un prilej de transfigurare a vieţii întru transcendenţă, ci act suveran, care are scopul de a lega pe ins de autoritatea bisericii ca organizaţie*

[181] F. Max Müller, *Contributions to the Science of Mytology*, London, Longmans, Green & Co., 1897, volumul I, p. 247-148.

[182] D. Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă Ascetica şi Mistica*, tipărită cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992; Idem, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1993; Idem, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, tipărit prin strădiunţa şi cu binecuvântarea Î.P.S. Dr. Nestor Vornicescu, Mitropolitul Olteniei, Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, 1989. În viziunea teologului român, *„omul este chipul nemuritor al lui Dumnezeu"*, *„Omul trăieşte paradoxul: mereu lângă o margine, dar mereu având în sine puterea de a continua să trăiască şi să se manifeste ca nou, oarecum trecând mereu de fiecare nouă margine pentru a da o alta"* p. 11.

suficientă sieşi."[183] Chiar şi după Conciliul Vatican II se păstrează această atitudine. Deschiderii Bisericii de Apus spre toate laturile vieţii moderne prin celebrul „*agiornamento*", ce este o aducere la zi, o actualizare a vieţii Bisericii cu moda, cultura şi civilizaţia modernă, nu ştirbeşte cu nimic autoritatea acesteia. În lectură ortodoxă dezideratul catolic ar însemna să-L actualizezi pe Dumnezeu, a-L aduce la zi, ca şi cum atemporalul s-ar supune temporalului.

În intenţia noastră de a specifica aria sofianicului, vom încerca să ducem mai departe sugestiile filosofului Lucian Blaga. Transcendentul care coboară este realizat prin întreg ritualul ortodox care, privit din exterior, impresionează prin măreţie, sobrietate şi opulenţă. Preotul (ierarhul) apare în postura unui monarh, este Iisus Hristos, Om şi Dumnezeu, ce coboară în rândul poporului şi vorbeşte din rândul lui şi în numele lui cu Marele Împărat, Dumnezeu.

1.3.5. Gestul sofianic (liturgic)

În primul rând în cadrul cultului ortodox sensul se instituie ca realitate ontologică; astfel în cursul unui serviciu religios nu se va spune ceva şi se va face altceva. Gestul ritualic coincide cu cuvântul rostit şi, de aici, fapta relatată în pericopa citită, reluată apoi în plan kerygmatic (predică, sâmbure al învăţăturii de credinţă) coincide cu fapta credinciosului care şi-o însuşeşte ca pe un lucru esenţial. În acest context simbolic fapta este o formă de rugăciune, deoarece fiecare gest este însoţit de o atitudine pioasă, smerită şi, mai ales, de cuvânt. Rostirea scurtei rugăciuni, pe care foarte mulţi nici nu o consideră ca atare: „*În Numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh. Amin.*" o dată cu facerea semnului sfintei Cruci vrea să arate faptic că nu suntem creştini doar cu numele, ci şi cu împărtăşirea condiţiei cristice prin asumarea crucii. Rugăciunea rostită de preot, diacon, cântăreţ (diac, cantor sau dascăl) şi paracliser precum şi de unii credincioşi pioşi la intrarea în Biserică este însoţită de facerea semnului sfintei Cruci şi de trei închinăciuni sau metanii.

---

[183] L. Blaga, *Trilogia culturii*, ed. cit., p. 247.

Cel mai adesea teologii preferă să explice cuvintele pe care le folosesc prin etimologii. Ei deduc cuvântul metanie de la grecescul *metanoia*, care înseamnă transfigurarea individului. Pentru a fi mai expliciți vom prezenta punctul de vedere mistic al teologului Vladimir Lossky: *„Dacă gândirea omenească îndrumată de instinctul adevărului, care este credința încă tulbure și nehotărâtă, ar putea să ajungă și în afară de creștinism, să-și formeze bâjbâind câteva idei care să o apropie de Treime, taina Dumnezeirii-Treime i-ar rămâne de nepătruns. Era nevoie de «*o schimbare a minții*» — care mai înseamnă «*pocăință*», ca pocăința lui Iov, când s-a aflat față în față cu Dumnezeu:* ***Urechea mea auzise vorbindu-se de Tine: dar acum ochiul meu Te-a văzut. De aceea mi-e scârbă de mine, și mă pocăiesc în țărână și cenușă*** (*Iov* 42: 5-6)"[184]. Același termen îl întâlnim într-un alt context teologic mai larg, ascuns, al negației care afirmă: *„A trebuit să constatăm uneori în cursul studiilor noastre privind Teologia mistică a Bisericii răsăritene, atitudinea apofatică proprie acestei gândiri religioase. După cum am văzut, negațiile care semnalează imposibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu nu sunt piedici în calea cunoașterii; departe de a fi o limitare, apofatismul ne face să depășim toate conceptele, orice domeniu al speculației filosofice. Apofatismul este o tendință spre plinătatea totdeauna mai mare, care schimbă cunoașterea în necunoaștere, Teologia conceptelor în contemplare, dogmele în trăire a tainelor inefabile. Apofatismul este, de asemenea, o Teologie existențială care angajează întreaga ființă, punând-o pe calea unirii, silind-o să-și schimbe, să-și transforme firea pentru a ajunge la adevărata „gnoză" care este contemplarea Sfintei Treimi. Or, „*schimbarea minții*", μετανοια, înseamnă pocăință. Calea apofatică a Teologiei răsăritene este pocăința persoanei umane în fața Dumnezeului Celui Viu*"[185]. Vedem ce teologie complexă se ascunde în spatele metaniei săvârșite de preot și fiecare credincios în parte.

---

[184] Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Traducere, studiu introductiv și note Pr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, București, f.a., p. 80.
[185] *Ibidem*, p. 269.

În plan cultic, sofianicul îl întâlnim în corespondenţa mistică dintre cuvânt, gest, act ritualic şi textul biblic citit. Credinciosul devine, mental, parte integrantă a textului liturgic şi cu smerenie subliniază acest lucru prin desele închinări (săvârşirea semnului sfintei Cruci), metanii, îngenuncheri, sărutări de icoane, atingeri de veşminte şi multe alte lucruri care evidenţiază atitudinea sa faţă de harul divin prezent. Deşi nu se văd îngerii, se simte prezenţa acestora. Atmosfera cadrului ritualic e îmbibată de sacru prin convergenţa simbolică a întregului ritual. Odăjdiile preotului străluceau de-a lungul veacurilor în bisericile ortodoxe la lumina lumânărilor ce ardeau în sfeşnice. Creştinii apar ca părtaşi ai luminii celei adevărate, ai rugului aprins ca foc viu întru viaţa veşnică.

1.3.6. Lumina şi lumânarea

Pentru credincioşii ortodocşi, mai mult decât la ceilalţi creştini, fiecare eveniment este marcat prin aprinderea luminii, dezvoltând un adevărat cult al lumânării. O rugăciune trebuie condusă spre cer cu o lumânare. Prezenţa nevăzută a celor duşi tot prin lumină se arată, după cum rugăciunea pentru aceştia trebuie însoţită de lumină. Lumina se leagă direct de prezenţa creştinului în Biserică, deoarece la botez are loc curăţarea cu apă şi îmbrăcarea cu foc, cu apa în care se scufundă pruncul şi lumina în care se îmbracă la primirea numelui, luând şi o parte din lumina ce o ţine naşul care, după ce s-a lepădat de Satana şi de toate lucrurile lui, mărturiseşte în faţa lui Dumnezeu pentru noul suflet făgăduit vieţii veşnice. Nu poate exista nici o Sfântă Liturghie fără a fi aprinsă cel puţin o lumânare. Lumina ce arde în valoarea sa mistică este semnul luminii divine create în ziua cea dintâi, înainte de crearea soarelui şi a lunii, este o lumină ce vizează prima persoană a Sfintei Treimi, pe Dumnezeul Tatăl, Creatorul. De asemenea, Mântuitorul în nenumărate rânduri spunea ucenicilor Săi şi celor ce-L ascultau: „*Deci iarăşi* (se subliniază un adevăr de credinţă printr-un adverb repetitiv şi prin sinonimia verbului „a vorbi" cu „a zice") *le-a vorbit Iisus zicând: «Eu sunt Lumina lumii; cel ce Îmi*

urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții" (Ioan 8: 12) sau altădată: „*Atât cât sunt în lume, Lumină a lumii sunt*" (Ioan 9: 5). Lumina credinței este textul ce călăuzește pe creștin de-a lungul vieții. Prezența în lume a Mântuitorului este ilustrată de prezența lumânărilor aprinse în biserică. A aprinde o lumânare înseamnă a face o mărturisire de credință, asemănătoare simbolului Niceo-Constantinopolitan (Crezul) „*Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut iar nu făcut, Cel de o Ființă cu Tatăl prin Care toate s-au făcut, Care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire S-a-ntrupat...*"[186]. Așa cum repeta Iisus, la fiecare slujbă de seară (vecernie) se cântă rugăciunea rostită de Dreptul Simeon când iese în întâmpinarea Domnului împreună cu Proorocița Ana: „*Lumină spre descoperirea neamurilor și slavă poporului Tău, Israel*" (Luca 2: 32). În creștinism totul se raportează la lumină, deoarece: „*Întru El era viață și viața era lumina oamenilor. Și lumina luminează în întuneric și întunericul nu a cuprins-o*" (Ioan 1: 4-5), iar ultimul mare prooroc al Vechiului Testament, Ioan Botezătorul, „*a venit spre mărturie, ca să mărturisească despre Lumină, ca toți să creadă prin el. Nu era el Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul care a venit în lume*" (Ioan 1:7-8). Din perspectiva luminii, având în vedere și odăjdiile cu semnificația lor, preotul apare ca o călăuză spre Lumină a enoriașilor săi: „*Căci așa ne-a poruncit nouă Domnul: «Te-am pus spre lumină neamurilor, ca să fii Tu spre mântuire până la marginea pământului*" (Fapte 13: 47). Lumina este atât un semn al Învierii Mântuitorului, cât și al prezenței Sale prin

---

[186] *Simbolul de Credință, Crezul* ce se rostește la săvârșirea fiecărei Sfinte Taine a fost început la sinodului I Ecumenic de la Niceea din 325 când au fost stabilite primele 7 articole, până la „*și întru Duhul Sfânt*", în care avem învățătura despre Dumnezeu-Tatăl și despre Dumnezeu-Fiul întrupat, și a fost definitivat în cadrul sinodului II Ecumenic de la Constantinopol, din 381, la care au fost stabilite ultimele cinci articole, în care avem învățătura despre Dumnezeu - Sf. Duh, Sf. Biserică, Sf. Taine, învierea morților și viața cea veșnică. Articolele citate sunt din prima parte. Cf. *Învățătura de credință creștină ortodoxă, Catehism*, Cluj, Editura Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, apărută cu binecuvântarea Înalt Preasfințitului Arhiepiscop Bartolomeu Valeriu Anania, 1993, p. 45-46.

lucrarea Sfântului Duh. Creştinismul în calitatea sa de religie iniţiatică şi de mistere[187] dezvoltă o paradigmă criptică a luminii divine, care, în urma textului credinţei, semnifică: divinitatea, omul, sufletul, aştrii, lumânarea. În plan cultic se valorifică zona de umbră şi întuneric a bisericilor româneşti mici, cu ferestre cât palma, în care se cultiva lumina credinţei, în numele căreia ardeau toţi credincioşii.

1.3.7. Îngenuncherea

Îngenuncherea este o altă manifestare a sacrului în perimetrul cultic şi ea ţine de planul general al venerării transcendentului cu care se comunică. În simplitatea sa, acest gest echivalează cu o rugăciune, cu un imn sau psalm de pocăinţă în momentul aplecării şi atingerii pământului cu fruntea, cu un psalm de preamărire în momentul ridicării de la pământ către cer şi prin facerea semnului Sfintei Cruci cu o mărturisire de credinţă, prin care creştinul îşi prezintă adevărata condiţie de urmaş al Mântuitorului Iisus Hristos care a venit, s-a întrupat, a atins pământul în adâncul său şi s-a ridicat la ceruri. În timpul postului, la creştini, rugăciunea Sfântului Efrem Sirul se rosteşte însoţită de metanii. Îngenuncherea marchează momentul intermediar al aflării între cele două extreme: cerul şi pământul şi este poziţia firească a creştinului ortodox. Biserica ortodoxă este o biserică a îngenuncherii, de aceea în ea se află scaune doar pe margine pentru cei slăbiţi sau neputincioşi, ceilalţi putând îngenunchea cu uşurinţă în diversele momente ale slujbelor. Fiecare moment important al Sfintei Liturghii este primit de credincioşi prin îngenunchere. În afară de momentele menţionate în tipicul ortodox, fiecare creştin îngenunchează ori de câte ori simte nevoia, libertatea fiind una a îngenuncherii. Îngenuncherea poate fi interpretată de fiecare dată altfel, în funcţie de moment cultic respectiv: coborâre în moarte, penitenţă, purificare, întărire spirituală, poziţia gestantă a seminţei căzute pe pământ fertil, poziţie fetală ce pregăteşte omul pentru

[187] Cf. Rudolf Steiner, *Creştinismul ca fapt mistic şi misteriile antichităţii*, traducere de Petru Marga, prefaţă de Walter Kugler, Bucureşti, Humanitas, 1993.

ieşirea la lumină, ridicare spirituală. Ea este poziţia de meditaţie în creştinism, de adunare a gândurilor şi de concentrare în rugăciune, poziţia rugăciunii absorbante. Textul cultic este cel care a încetăţenit şi a fixat în tradiţie practica îngenuncherii.

1.3.8. Împărtăşania

Cina cea de Taină constituie nucleul tuturor Bisericilor şi cultelor creştine. Ea este prezentată în toate cele patru *Evanghelii* (Matei 26: 28, Marcu 14: 22-25, Luca 22: 19 u., Ioan cap. 13. Împărtăşirea cu sângele şi trupul Mântuitorului constituie momentul culminant al Sfintei Liturghii. Creştinii pregătesc momentul împărtăşaniei de Vineri prin post, abstinenţă, rugăciune, meditaţie, fapte bune. Numai aşa puteau să învie o dată cu Hristos prin cuminecătură, să se identifice mistic cu acesta. În momentul transfigurării pâinea este trup, iar vinul este sânge. Protestanţii şi neoprotestanţii percep simbolic momentul transsubstanţierii. Valoarea actului săvârşit de aceştia este una simbolică şi nu reală. În Biserica creştină (ortodoxă şi catolică) prin credinţă se afirmă transsubstanţierea ca o realitate esenţializată ce se adaugă, în planul mentalităţii, realităţii date. În cult, printr-un salt metaforic, prin credinţă, realitatea umană este proiectată într-un plan esenţializat în care individul se pierde pe sine ca ins şi se regăseşte ca putere. Omul nu devine simbol, ci se identifică mistic (fiinţial) cu ceea ce mănâncă, este ceea ce mănâncă, intră în condiţia cristică prin mâncare. Împărtăşania corespunde cultic cupolei din Biserică în care se află imaginea Pantocratorului. Este momentul care-l absoarbe complet pe credincios şi îi conferă putere, lumină, tărie. Nu mai este om, ci Dumnezeul pe care tocmai l-a mâncat şi care trăieşte prin el.

Disputa dintre cele două Biserici vizează şi modalitatea împărtăşirii. În Biserica Catolică se împărtăşesc cu vin şi pâine nedospită (azimă) numai preoţii, pe când credincioşii sunt împărtăşiţi cu azimă. Aceasta nu ilustrează decât materialitatea gândirii lucrurilor dumnezeieşti, pe care, din fericire, credincioşii le înţeleg mult mai

bine participând prin credința lor la împlinirea dimensiunii mesianice. Dumnezeu nu poate muri. Marele lucru ce ne învață Mântuitorul este că și noi putem să nu murim dacă dorim cu adevărat. Aceasta se realizează prin împărtășirea cu realitatea Sa sublimă care ni se oferă la Ospățul divin din fiecare duminică. Privilegiul oferit creștinilor este acela de a fi asemeni zeilor, nu prin gustarea din ambrozia lor, ci prin gustarea din însăși ființa zeului. Din această cauză la început creștinii au fost suspectați de antropofagie, o altă interpretare materialistă și străină a realității liturgice. În viața cotidiană acest moment este prelungit prin importanță deosebită acordată momentului mâncării. Se creează o dimensiune specială atemporală și aspațială prin rugăciunea spusă de meseni înainte de a mânca. Rugăciunea îi liniștește pe credincioși și face ca ritmul mâncării să fie unul lent, similar împărtășirii. Prin acest ritual corpul se lasă pătruns de puterea divină pentru a hrăni și sufletul. Agapele[188] creștine subliniau tocmai acest lucru, cu atât mai mult cu cât se bucurau mai mulți de aceeași mâncare.

1.3.8. Pasul și popasul

În afara gesticii credincioșilor și a preotului, în timpul serviciului divin avem o sumedenie de lucruri care accentuează dimensiunea transcendentală prezentă în manifestare cultică. Pasul era măsura de care țineau cont evreii. Numărul acestora era limitat în ziua de sabat și numărul lor trebuia să fie pentru drumul până la sinagogă și înapoi. Mersul este lent, smerit, cu pasul mic. O primă formă a rugăciunii, întâlnită și în alte religii orientale, este mersul. Această formă de rugăciune în creștinism era practicată de marii asceți, de părinții pustiei, de pelerinii la locurile sfinte (hagi) sau la diferite mănăstiri ori biserici.

---

[188] *Agapele* erau mesele comune ale primilor creștini. Cu timpul, sensul agapei a fost deviat în acela de ospăț cu caracter intim.

În perimetrul ortodox sofianicul se conturează prin accente axiologice cultice[189] care cu timpul s-au sedimentat în limbă prin diverse seme ce fixează dimensiunea religioasă în limbă ca o permanență. Sofianicul este, în afară de umbra tainică şi potențiatoare a sacrului din limbă, şi acea manifestare ce se impune în tradiție prin atitudine şi prin text. Credinciosul participă la evenimentul cosmic celebrat, devine o parte a întregului. Ceea ce remarcăm în cadrul ortodoxiei este o unitate conferită de dimensiunea arhetipală a credinței. Textul cultic reliefează acele valențe originare ale religiozității din limbă. De-a lungul timpului s-au sedimentat elemente care conferă existenței umane o aureolă aparte, o vitalitate ce a dus la formarea unei anumite mentalități vii, mereu îmbogățite cu noi date. Prin cult se păstrează legătura cu momentul originar în care omul se defineşte pe sine prin creativitatea lingvistică.

Limba odată constituită, creând textul cultic şi, mai apoi, pe cel religios, a fost percepută ca o punte de legătură a omului cu transcendentul, ca un ecran al proiecțiilor propriilor sale dorințe, elanuri, aspirații, credințe. Ea este cea care cultivă predispozițiile firii umane şi le dă o finalitate imediată. Toate acestea prind contur prin limbă. În cult, drumul parcurs este unul invers, de întoarcere spre originile limbajului. Sensul suveran ignoră limba percepută uneori ca o carceră şi piedică pentru spiritul ce se vrea liber în practica religioasă.

Limpezirea situației o putem găsi în **lingvistica integrală**. Eugeniu Coşeriu vorbeşte despre existența a cinci principii aflate la baza

---

[189] Accente asemănătoare celor prezentate de Lucian Blaga în *Trilogia culturii* în *Accentul axiologic* văzut „*ca un adaos la orizontul spațial, ca un plus, ca o întregire. Inconştientul își creează singur un orizont spațial, cum melcul îşi clădeşte casa din var. Din faptul că inconştientul e organic solidar cu orizontul ce şi l-a creat, nu urmează ca existența într-un asemenea orizont să fie apreciată ca atare*”. Lucian Blaga, *Trilogia Culturii*, în *Opere*, vol. 9, Ediție îngrijită de Dorli Blaga, Studiu introductiv de Al. Tănase, Bucureşti, Editura Minerva, 1985, p . 151. În cazul nostru accentul cultic poate fi văzut ca o concretizare în perimetru ortodox a accentului axiologic negativ despre care vorbea filosoful clujean în prezentarea spiritualității indiene ce are în centru „*ideea mântuirii prin mortificare*” p. 148.

tuturor actelor de cultură. Se depăşeşte astfel teoria medievală a universaliilor, precum şi cea modernă, chomskiană, a competenţei. El vorbeşte despre existenţa a cinci principii: **1. Creativitatea**; **2. Alteritatea; 3. Semanticitatea**, care sunt primare şi ultimele două secundare: **4. Materialitatea** şi **5. Istoricitatea.** Vorbind despre conceptul de „*sofianic*" ca despre o diferenţă specifică a domeniului cultic ortodox, nu negăm existenţa elementelor componente şi în alte Biserici şi culte creştine, dar felul în care ele participă la crearea textului credinţei conferă specificitate ortodoxiei româneşti. Sofianicul asimilează cele cinci principii amintite. Primele trei vizează textul religios în totalitatea sa, şi ultimele două îi conferă o specificitate cultică ce constă în extinderea dimensiunii semantice prin identificarea mistică a acesteia cu planul simbolic. Omul devine parte a întregului văzut ca plan divin. Intrarea în Biserică (percepută atât arhitectural, cât şi ca instituţie) este intrarea într-o dimensiune iniţiatică transmisă prin tradiţie. Omul nu este singur. Îşi regăseşte sinele în mijlocul colectivităţii, iar proiecţia sa în transconştient împlineşte aspiraţiile din subconştient şi judecăţile din conştient. Nu contează faptul că şi alţii se închină sau că fac metanii, pelerinaje, popasuri, rugăciuni, ci faptul că acestea constituie un cadru de adăpostire a sinelui ortodox. Sincretismul acestor forme este pătruns de profunde semnificaţii sedimentate în istorie printr-o tradiţie vie. Împărtăşirea sensului din rugăciune ne face să găsim popasul şi pelerinajul în transconştient, ca într-un cadru al meditaţiei ce regăseşte sinele şi îi conferă putere şi vitalitate.

Privit poetic, *sofianicul* apare ca un cadru ce respiră prin metafore pe care Lucian Blaga le-a numit „*revelatorii*". El este acea atmosferă sărbătorească, înălţătoare, a serviciului cultic ortodox care-i transpune pe oameni în imediata vecinătate a Marelui Arhiereu. Hristos este sensul deplin al existenţei lor, din care sunt derivate toate celelalte sensuri şi semnificaţii. Dimensiunea liturgică nu este centrală numai în cadrul cultului, ci al întregii vieţi sociale. Mentalitatea secolelor XVI-XVII, concepea societatea în jurul bisericii pe care o frecventau.

CAPITOLUL 2

LOCUL DISCURSULUI CULTIC

2.1. Moduri discursive în textul religios

O abordare a formelor de discurs religios, pentru a nu rămâne doar la structura de suprafaţă a textului, trebuie să pună în valoare realitatea paradigmatică a simbolurilor religioase. Simbolurilor din textul religios relaţionează textul cu actul cultic. Textul religios apare ca un prototext, ceea ce în dimensiune simbolică e deferit de un arhitext[190]. În cazul textului cultic ortodox nu întâlnim o receptare estetică, văzută ca o *„desfătare de sine în desfătare cu celălalt"*[191], ci

---

[190] Gerard Genette, *Introducere în Arhitext, ficţiune şi dicţiune,* traducere şi prefaţă de Ion Pop, Bucureşti, Editura Univers, 1994. Conceptul de arhitext propus de Genette are o cuprindere foarte largă şi vine să substituie împărţirea literaturii în genuri literare, fără a se pierde din vedere literaritatea. *„Introduc, în sfârşit, printre ele acea relaţie de includere care uneşte fiecare text cu diversele tipuri de limbaj de care aparţine. Aici vin genurile şi determinările lor deja întrevăzute: tematice, modale, formale şi alte. Să le numim pe toate acestea, cum se înţelege de la sine, arhitext şi arhitextualitate, sau pur şi simplu, arhitextură"* p. 82. *„Arhitextul e deci omniprezent, deasupra, dedesubt, în jurul textului, care nu-şi ţese pânza decât agăţând-o ici-colo"* p. 82.

[191] Hans Robert Jauss, *Experienţă estetică şi hermeneutică literară,* traducere şi postfaţă de Andrei Corbea, Bucureşti, Editura Univers, 1983, *„Am ales formularea* desfătarea-de-Sine-în-desfătarea-cu-Altul (Selbstgenuss im Fremdgenuss) *pentru a caracteriza „balansul" evidenţiat de Giensz ca mişcare de du-te-vino, în care eul se poate desfăta în acelaşi timp cu obiectul său ireal, obiectul estetic, şi cu corolarul său, subiectul, de asemenea ireal şi eliberat de realitatea sa prezentă"* (p. 85). *„Definirea desfătării estetice ca desfătare-de-Sine-în-desfătarea-cu-Altul presupune*

o participare ontologică a omului în construirea propriei sale lumi spirituale caracterizată prin comuniunea tuturor participanților. Spre deosebire de receptarea estetică, trăirea religioasă constă în faptul că omul își percepe sinele în dimensiune simbolică alături de valori absolute (Dumnezeu, Adevăr, îngeri, sfinți). Prin credință aceste valori devin elemente ale mentalității. Ele duc la integrarea individului într-un grup social și la realizarea echilibrului spiritual fie prin comuniunea cultică, fie prin contemplație. Realitatea adevărurilor de credință din textul cultic, al mentalității și al credinței asumate este considerată de credincios mai adevărată decât lumea materială, palpabilă.

Literatura preia din religie teme și motive (chiar dacă este vorba de textul cultic) pe care le dezvoltă în manieră proprie. Imaginativul și iconicul din planul religios devin imaginar, trop literar. Fără valorificarea estetică a filonului religios, literatura ar fi mai săracă și nu ar găsi ușor calea receptării estetice. Receptarea operei literare de către cititorul ingenuu se aseamănă până la un punct cu receptarea mesajului religios. Cititorul ingenuu nu poate face distincția între ficțiune și realitate. În conformitate cu practica religioasă în orizontul căreia se înscrie, el crede că și în literatură se întâmplă cu adevărat ceea ce el citește.

---

de aceea o unitate primară între desfătarea comprehensivă și înțelegerea ce se desfată, restituind termenului german Genuss *înțelesul său inițial de participare și apropiere. În comportamentul estetic, subiectul se desfată întotdeauna și cu altceva decât cu sine însuși: el se cunoaște pe sine în timp ce-și însușește o experiență a sensului lumii, sens revelat atât prin propria activitate creatoare, cât și prin receptarea experienței Celuilalt, și confirmat prin receptarea experienței Celuilalt și confirmat prin acordul unor terțe persoane. Desfătarea produsă de balansul între contemplarea dezinteresată și participarea interesată, reprezintă o formă a cunoașterii de sine prin puterea de a se imagina într-o ipostază a alterității, facilitată de comportamentul estetic*" (p. 85).

2.1.1. Tipologizarea textului biblic la Paul Ricoeur

Vom prezenta o abordare coerentă a modurilor discursive identificate de hermeneutul Paul Ricoeur[192] în *Biblie*, textul fundamental al creştinismului. Acestea sunt prezentate ca structuri profunde de cristalizare a sensului religios.

Investigând expresiile originare ale Revelației, care, din punctul nostru de vedere, operează ca un criteriu secundar ce ține de constituirea textului în specificul său religios, Paul Ricoeur observă că acestea sunt prinse în diverse forme ale discursului. În acest sens, el va distinge cinci tipuri de discurs situate înăuntrul limbii, la un nivel preteologic: ***discursul profetic, discursul narativ, discursul prescriptiv, legislativ sau normativ, discursul înțelepciunii sau parabola*** şi ***discursul imnic***.

2.1.1.1. Discursul profetic este luat ca axă principală a investigației. Acesta este discursul care se declară a fi pronunțat în numele lui ... şi exegeții au scos în evidență importanța formulei introductive: „*Cuvântul lui Yahve a venit la mine spunând: «Du-te şi proclamă...»*". Acesta este nucleul originar al ideii tradiționale de Revelație. Profetul se prezintă ca cineva care cum nu vorbeşte în numele său propriu, ci în numele altcuiva, al lui Yahve. Aici ideea de revelație apare ca identică cu ideea unui dublu autor al vorbirii şi al scrierii. Revelația este vorbirea altcuiva în spatele vorbirii profetului, aşa cum se spune în al treilea articol al Credeului de la Niceea: „*credem în Sfântul Duh care a vorbit prin prooroci*", de unde şi tonul impersonal, lipsit de afectivitate şi impresii personale.

2.1.1.2. Discursul narativ, după cum remarca Emile Benveniste când vorbea despre textele istorice care relatează fapte trecute, este dominant în *Pentateuc*, în *Evangheliile* sinoptice şi în *Faptele Apostolilor*. Acest tip de discurs exclude intervenția naratorului în

---

[192] Paul Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, Edited with an Introduction by Lewis S. Mudge, Philadelphia, Fortress Press, 1979, e vorba de prima parte (*The originary expressions of revelation*) din studiul întitulat *Toward a Hermeneutics of the Idea of Revelation*: p. 73-95.

povestire. Orice formă lingvistică de autobiografie este abandonată, nu mai întâlnim un narator „*faptele sunt prezentate ca şi cum ele sunt produse şi extinse în orizontul istoriei. Nimeni nu vorbeşte aici. Evenimentele se povestesc singure pe ele însele*"[193]. Revenind la articolul III al Simbolului credinţei de la Niceea, cel care povesteşte fără a se arăta în poveste, lăsând impresia că faptele se povestesc singure, este Duhul Sfânt care le cuprinde şi care se descoperă tocmai prin acele fapte. În aceste povestiri însuşi Yahve (nume trecut întotdeauna sub tăcere, ceea ce-i conferă o permanentă subînţelegere din context, chiar şi acolo unde nu-i menţionat) este prezentat la persoana a treia, ca un actant (folosind categoria propusă de A.J. Greimas), el este unul din personaje. De data aceasta nu mai avem un dublu narator, un dublu subiect al lumii, ci un dublu actant şi, consecvent, un dublu obiect al povestirii. Ideea de revelaţie apare legată de fiecare caracter al acestor evenimente (alegerea lui Avraam, la *Ieşire*, la David din *Vechiul Testament* şi Învierea lui Iisus pentru biserica primară). Ceea ce se remarcă la aceste evenimente, este că ele nu sunt simple apariţii care trec. Ele marchează o epocă şi îndrumă istoria. Ricoeur îl urmează, aici, pe Gerhad von Rad, care, în opera sa monumentală *The Theology of the Old Testament*, în special vol. I. *The Theology of Traditions*, a stabilit că Israel mărturiseşte pe Dumnezeu prin porunci, povestiri sacre, tradiţii şi povestiri în jurul câtorva evenimente nucleu de la care sensul se extinde până la întreaga structură: el crede astfel că a descoperit cel mai vechi nucleu al Credeului ebraic într-un text ca *Deuteronom* 26: 5-10[194]. Analizând

---

[193] Paul Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation...*, p. 77 (77-81).

[194] „(5)*Tu să răspunzi şi să zici înaintea Domnului Dumnezeului tău: Tatăl meu a fost un arameian pribeag, s-a dus în Egipt, s-a aşezat acolo cu puţinii oameni ai săi şi acolo s-a ridicat din el popor mare, puternic şi mult la număr.(6) Dar egiptenii s-au purtat rău cu noi şi ne-au strâmtorat şi ne-au silit la munci grele. (7) De aceea am strigat noi către Domnul părinţilor noştri; iar Domnul a auzit strigarea noastră, muncile noastre şi împilarea noastră. (8) Şi ne-a scos Domnul din Egipt, singur cu puterea Lui cea mare, cu mână tare şi cu braţ înalt, cu înfricoşare mare, cu semne şi minuni. (9) Şi ne-a adus în locul acesta şi ne-a dat pământul acesta, ţara în care curge lapte şi miere. (10) Acum iată am adus pârga roadelor din pământul pe care Tu, Doamne, mi l-ai dat din pământul unde curge lapte şi miere. Să pui roadele*

acest text, Ricoeur observă că recitarea primelor trăsături ale lui Yahve la persoana a treia, ca suprem actant, se ridică apoi la o invocare adresată lui Dumnezeu la persoana a doua. Semnul lui Dumnezeu este în istorie înainte de a fi în vorbire. Deci istoria însăşi povesteşte, este împrumutată limbajului în povestirea actelor de vorbire. Din ce se povesteşte se desprinde o întrebare secundară: „cine vorbeşte? cine spune povestea?" la care răspunsul este: Profetul, ştiind că Moise este considerat de poporul evreu Profetul prin excelenţă, mai mult, Duhul care vorbeşte prin el. Naraţiunea include profeţia într-o formă desfăşurată, trimiţând la „Ziua Domnului", despre care Profetul va spune că nu va fi o zi de bucurie, ci de teroare şi de groază. De aici se naşte, în cadrul textului, o tensiune între povestire şi profeţie, în care prima apare la nivelul faptelor în dialectica evenimentelor profetice. Înţelegerea unui asemenea text nu poate fi articulată în orice formă specifică de cunoaştere sau sistem. Între siguranţa mărturisită de recitarea evenimentelor înregistrate şi menirea anunţată de profet nu e posibilă o sinteză raţională, ci numai o dublă confesiune pe care o poate ţine împreună numai nădejdea.

2.1.1.3. Discursul prescriptiv, legislativ, normativ corespunde expresiei simbolice de „voinţă a lui Dumnezeu". Conceptul nuclear este *Torah* sau *Legea*, care uneşte domenii ale vieţii comunitare şi individuale din punctul de vedere moral, juridic sau cultic. Ideea de dependenţă este esenţială pentru ideea de revelaţie. Pentru a înţelege cu adevărat această originară dependenţă prin porunci, voinţă şi existenţă, trebuie criticate ideile de heteronomie şi autonomie. Introducerea în Decalog prin formula de la Porunca I[195] avem o legătură esenţială cu istoria exodului şi proclamarea Legii. La nivelul genurilor literare aceasta semnifică faptul că genul legislativ este într-un anumit fel inclus în genul narativ, *Decalogul* fiind Legea poporului ales de Dumnezeu. A doua dimensiune vizează relaţia

---

acelea înaintea Domnului Dumnezeului tău, să te închini înaintea Domnului Dumnezeului tău". (*Deuteronomul* 26: 5-10).

[195] „*Eu sunt Domnul Dumnezeul tău, Care te-a scos din pământul Egiptului şi din casa robiei*" (*Ieşire* 20: 2).

dintre Poruncă şi ascultare, fiind reprezentată de Legământul ce înmănunchează ideile de alegere şi promisiune, precum şi de pocăinţă şi mântuire. În ciuda caracterului aparent invariabil şi apodictic al Decalogului, Torah descoperă un dinamism pe care nu îl putem caracteriza ca istoric. Evoluţia ideilor morale poate fi urmărită de la *Decalog* la Legea Testamentului pe de o parte şi, pe de altă parte, de la *Decalog*, cu o amplificare în cartea *Deuteronom*, la noua sinteză a Sfântului Cod în Cartea *Levitic* şi legislaţia din Ezdra. Foarte important este că această cristalizare a conţinutului Legii este transpusă în relaţia credinciosului plin de credinţă cu Legea. Astfel, pornindu-se de la Deuteronom, de la porunca de a-L iubi pe Dumnezeu din tot sufletul, cu toată puterea, şi de la Iezechiel (11: 19-20) în care se spune: *„Şi le voi da aceeaşi inimă şi duh nou voi pune în ei; voi scoate din trupul lor inima cea de piatră şi le voi da inimă de carne,* (20) *ca să urmeze poruncile Mele şi legile să le păzească şi să le împlinească; vor fi poporul Meu, iar Eu le voi fi Dumnezeu*". Această înscriere a Legii în inima omului va duce la ridicarea proclamării unui nou legământ de către unii profeţi, nu în sensul proclamării unor noi precepte, ci al unei noi relaţionări calitative, ilustrată de expresia: *„gravată în inimile voastre*"[196]. Astfel noi putem înţelege de ce Iisus afirmă: *„Ci toate câte voiţi să vă facă vouă oamenii, asemenea şi voi faceţi lor, că aceasta este Legea şi proorocii*" (Matei 7: 12). Această exprimare a vechii legi, opusă legii scrise şi făţarnice a fariseilor, o întâlnim şi în predica de pe Munte. Aceasta este intenţia de constituire a dimensiunii etice a revelaţiei.

2.1.1.4. Discursul înţelepciunii este numit astfel, deoarece înţelepciunea găseşte expresia sa literară în parabolă. Ea vizează situaţia limită de care vorbeşte Karl Jaspers, i.e. acele situaţii incluzând singurătatea, păcatul, suferinţa şi moartea — unde sărăcia şi mizeria confruntă grandoarea fiinţei umane. Înţelepciunea ebraică interpretează aceste situaţii ca anihilare a umanului şi neînţelegere a lui Dumnezeu sau ca tăcere şi absenţă a lui Dumnezeu. Pe această

---

[196] Paul Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation...*, p. 81-85.

cale înțelepciunea umple funcțiunile fundamental religioase care pun împreună ethos-ul şi cosmos-ul, respectiv sfera acțiunii umane şi sfera lumii. Înțelepciunea nu ne învață cum să evităm suferința, cum să o negăm magic sau cum să o disimulăm într-o iluzie; ea ne învață cum să o îndurăm, cum să suferim suferința. Ricoeur consideră că acesta este, probabil, cel mai adânc sens al cărții lui Iov, cel mai bun exemplu de înțelepciune. Veşnicul nu-i spune lui Iov ce ordine a realității justifică suferința lui, nici ce tip de curaj trebuie încercat. Sistemul de simboluri în care revelația este descoperită, este articulat între punctul unde modelele pentru o viziune a lumii şi modelele pentru o schimbare a lumii se despart. Această ordine simbolică caută a reuni cosmosul şi ethosul, pentru că produce pathosul suferinței asumate activ. Înțelepciunea este păstrată ca un dar al lui Dumnezeu, spre deosebire de „cunoaşterea binelui şi a răului" promisă de şarpe. Înțelepciunea se întâlneşte cu profeția. Obiectivitatea înțelepciunii semnifică acelaşi lucru cu subiectivitatea inspirației profetice, sursa amândurora fiind aceeaşi: bunătatea lui Dumnezeu transpusă în şoapta divină, care în primul caz devine atitudine existențială, faptă, iar în cel de-al doilea, text scris. Din acelaşi motiv putem înțelege cum profeția şi înțelepciunea pot converge în literatura apocaliptică, cum este bine ştiut, noțiunea de revelație a secretelor divine este aplicată cu precădere „ultimei zile".

2.1.1.5. Discursul imnic este cel mai bine reprezentat de Psalmi, imnuri de rugă, cerere şi mulțumire care constituie cele trei dimensiuni (genuri) majore. Ricoeur consideră că relația Eu—Tu poate fi ipostaziată într-un grad excesiv de ceea ce noi numim personalism religios al lui Martin Buber sau al lui Gabriel Marcel. Această relație este cu adevărat constituită în psalm şi mai întâi de toate în psalmul ceresc. Nu putem spune totuşi că ideea de revelație este complet cuprinsă în ideea de comunicare între două persoane, ceea ce i-ar restrânge sfera. Am văzut că înțelepciunea recunoştea un Dumnezeu ascuns care lua ca mască a Sa desfăşurarea evenimentelor necunoscute (anonime) şi non-umane. În cadrul textelor religioase pronumele personale Eu, Tu, El, nu sunt niciodată identice una cu

cealaltă. Pathosul, adică ceea ce transformă suferința în cunoașterea înțelepciunii cum trebuie să suferim, devine tema psalmiștului.

Observând cele cinci modalități de discurs ca ipostazieri originare ale revelației identificate în textul biblic, vedem că filosoful Paul Ricoeur a ajuns la această tipologizare a textelor religioase printr-o punere în paranteză a locurilor comune din gândirea creștină, a ceea ce este deja cunoscut și știut, deci nu a pornit de la aserțiunile teologice precum: *„Dumnezeu există”*, *„Dumnezeu este neschimbător, omniprezent”*, deoarece el consideră acest nivel un nivel secundar, creat prin încorporarea unor concepte împrumutate din filosofia speculativă. Tipurile de texte puse în discuție nu pot fi reduse la simple forme literare care trebuie neutralizate în așa fel ca noi să putem extrage conținutul teologic. Nivelul prelogic de constituire al acestor texte nu permite reducea lor la un singur tip. Reperarea acestor moduri discursive pe baza criteriului secundar al revelației în constituirea structurilor de suprafață ne arată că acestea nu constituie o simplă fațadă retorică prin care ar fi posibilă descoperirea unor conținuturi de gândire ce ar fi indiferente la forma lor verbală.

Dacă formele discursului religios identificate de **Ricoeur** sunt atât de impregnate cu sens, noțiunea de revelație nu mai poate fi formulată într-un mod uniform și unitar pe care noi îl presupunem când vorbim despre revelația biblică. Hermeneutul francez consideră că — dacă punem în paranteză tratatele teologice fundamentale de sinteză și sistematizare, care presupun neutralizarea formelor primitive de discurs și de transformare a oricărui conținut religios într-un plan al aserțiunii sau propoziției — atunci se ajunge la un ***concept polisemic de revelație, încorporat dimensiunii textului religios*** și nu exterior acestuia.

2.1.2. Textul cultic și modurile discursive

Avem în vedere coerența[197] câmpului simbolic guvernat de legi pur interne de organizare semantică, care contureaza o forță centripetă a discursului cultic. Aceasta este dată de săvârşirea sfintelor taine într-o dimensiune simbolică fundamentală, pe care noi, mergând pe urmele lui Lucian Blaga, o numim sofianică. În ciuda structurării centripete, viața religioasă comunitară şi mentalitatea conferă textului o puternică forță centrifugă ce-i dau acestuia o dimensiune aparte. Dimensiunea simbolică este decantată de-a lungul istoriei în toate manifestările spirituale care cuprind simboluri, aluzii, sugestii cu deschideri nebănuite. Ele pot fi recunoscute ca religioase numai la o foarte atentă analiză semantică.

În cult, limbajul nu este demonstrativ, declarativ sau interogativ, ci profund afirmativ şi imaginativ. Experiența cultică este punctul forte al existenței umane dat de credința în absolut, în valorile morale certificate de puterea cuvântului, care din punctul de vedere mistic nu este receptat ca simbol, ci ca realitate supremă ce se identifică endoforic cu însuşi Mântuitorul: *„La început era Cuvântul şi Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul*" (Ioan 1: 1). La baza activității spirituale trebuie pus actul creator. Religia propăvăduieşte credința în actul creator care orientează ființa umană în univers. Discursul cultic îmbracă aspectul unui prototext cu o mare deschidere spre celelalte activități spirituale prin învecinarea cuvântului cu gestul

[197] S-a vorbit mult despre două nivele ale conexiunii textului: al **coeziunii**, adică al totalității dependențelor gramaticale, îndeosebi în plan sintactic, care ține de structura de suprafață, şi al **coerenței,** înțeles ca totalitate a dependențelor logico-semantice subiacente textului de suprafață: *„Coerența e mai degrabă de natură semantică, ea trimite la un anumit sens global al textului, în timp ce coeziunea pare dominată de aspecte sintactice, de relație între componente. Dar ar fi imprudent şi simplificator să considerăm coerența un fenomen de natură exclusiv sintactică*" (Solomon Marcus, *De la propoziție la text*, în *Semiotique. L'Ecole de Paris*, Paris, 1982, p. 34). Cf. studii în *Textul şi coerența. Semiotică şi Poetică* 2, Universitatea „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca, Facultatea de Filologie, 1985, precum şi *Text, figură, coerență,* culegere coordonată de Olimpia Bercea, Doina Bogdan-Dascălu, Chişu Dascălu, Timişoara, Universitatea din Timişoara, 1987.

şi cu designaţiile simbolice ale actului liturgic. În cadrul serviciului divin, situându-ne la nivelul endoforic, textul se identifică cu dimensiunea harică ce lucrează epiforic prin textul invocator, tămăduitor, evanghelic, instaurator de o nouă lume chiar de aici, din biserică, din dimensiunea sacră spaţio-temporală a serviciului divin săvârşit.

Întregul act cultic se prezintă ca o metaforă desfăşurată ce revelează dimensiunea divină a existenţei umane de totdeauna. Textul religios consacrat apare ca o continuare specializată şi teoretică a actului liturgic pentru o mai bună susţinere a acestuia prin duh şi har. Nucleul fiecărui serviciu cultic în cadrul Bisericii Ortodoxe este dat de identificarea epiforică a omului cu lucrarea lui Dumnezeu. În cadrul Liturghiei punctul central îl constituie momentul transsubstanţierii, al prefacerii pâinii şi vinului în Trupul şi Sângele Mântuitorului nostru Iisus Hristos. *„Preutul să strige: «Luaţi, mâncaţi, acesta iaste trupul mieu, ce derept voi frâmse-se întru lăsarea păcatelor». Diaconul să se atingă de urariul său să arate popeei şi popa sfântul blid. Aşijderea şi sfântul potiri când va arăta preutul grăiască aceas[t]a întru [t]aină să zică: «Aşijderea şi potiriul, după cină grăie». Să strig: «Beţi dentr-îns toţi, ac[e]sta iaste sângele mieu de leage no[a]uo, ce derept voi şi derept mulţ[i] varsă-se întru lăsăciunea păcatel[or]"*[198]. După cum se poate vedea şi astăzi în cultul ortodox, cu atât mai mult în timpurile trecute, identificarea mistică se realizează pe toate planurile: preotul care oficiază jertfa intră într-o dimensiune transconştientă dobândită prin invocarea puterii divine în rugăciunea rostită în taină, după care, în urma dobândirii identităţii mistice cu Hristos, strigă cuvintele acestuia. Aşa cum pâinea şi vinul îşi schimbă condiţia materială devenind trup şi sânge al Mântuitorului, tot astfel şi preotul îşi schimbă condiţia, devenind Hristos. În mentalitatea arhaică şi populară, omul care se atinge de lucrurile sfinte este un alt om, de aceea el trebuie respectat. Sărutarea mâinii preotului de către

---

[198] *Liturghierul lui Coresi...*, p. 142 (32r-32v).

credincioşi este o recunoaştere faptică a puterii liturghisitoare a acestuia şi o împărtăşire a lor cu această putere. Când se roagă în taină, preotul se roagă ca om, iar când strigă cu glas mare este preotul Hristos[199]. Serviciul divin face ca preotul să îmbrace, în funcţie de momentul liturgic, două ipostaze religioase. În Taina Sfântului Botez avem identificarea celui botezat cu Mântuitorul: *„Despuitoriule Doamne Dumnezăul nostru, chemat-ai pre robul Tău (numele mic) către svântă a ta luminare şi l-ai spodobit pre el acestui dar mare, al svântului Tău botez, spală toată vechitura lui, naşte-l pre El întru viiaţa veacinică: şi-l înmple pre el de puterea Duhului Tău celui svânt, întru împreunarea Hristosului tău, ca să nu mai fie deacii fiiu trupesc, ce fiiu împărăţiei Tale*" (9r). În Taina Cununiei Mântuitorul este prezent ca legătură între cei doi ce se unesc într-un singur trup mistic: *„şi acum despuitoriule, robii tăi aceştia, pre carii voiş să să împreune unul altuia în pace şi în uniciune, păzeaşte-i: nunta lor arată-o cinstită, patul lor socoteşte-l nespurcat*" (36 v). Săvârşirea tainei Sfântului Maslu presupune o concentrare harică, de aceea, conform canoanelor, el nu poate fi săvârşit de un singur preot, ci de şapte. Se creează dimensiunea originară a celor şapte zile ale creaţiei, se cheamă întreaga putere divină la săvârşirea minunii, adică instituirea ordinii divine ce tămăduieşte tot răul, alungă toată boala şi neputinţa sufletească şi trupească: *„Caută necuprinsule cu ochii tăi cei întru tot blânzi, din ceriu ca un milostiv: cu măna ta ceia nevăzută, pecetluind iubitoriule de oameni simţirile noastre, cu maslul tău cel Dumnedzăesc, acestuia ce aleargă către Tine cu credinţă şi căruiaş cere ertare păcatelor, dăruiaşte-i tămăduire sufletului şi trupului ca să Te slăvească cu dragoste, mărind ţinearia Ta*" (60v)[200]. După cum vedem, preoţii cer şi ei vindecare alături de credincioşi, astfel *„cu pomăzuirea maslului Tău şi cu atingerea preoţilor iubitor de oameni, pre slugile Tale sfinţeaşte-i de sus, şi de neputinţă îi izbăveaşte şi-i spală de cădearia spurcăciunii sufleteşti şi*

---

[199] Această idee a preoţiei generale, a tuturor credincioşilor, şi a preoţiei sacramentale, conferită prin sfinţire clerului, o întâlnim în dogmatică.

[200] *Molităvnic...*, p.132.

durerile trupeşti le goleaşte, şi grijile le potoleaşte şi toate vătămătur[i]le le tămăduiaşte şi întru toate răutăţile agiutoriu noao te arată"[201](60v).

2.2. Discursul cultic ca discurs prescriptiv

Ne situăm în continuarea clasificării făcute de Paul Ricoeur în cele cinci tipuri de discurs religios. Discursul cultic a avut o foarte mare influenţă asupra conservării tradiţiei în comunităţile umane şi nu neapărat numai în plan religios. Importanţa acestui tip de discurs este atât de mare, încât filosoful religiei amintit îl păstrează şi atunci când preia ideea triadei propuse de Paul Beauchamp în *L'Un et l'Autre Testament*. Regăsim marea triadă a rabinilor: Tora, Profeţii şi alte Scrieri. Acestea sunt văzute nu ca genuri literare ci „*trei moduri diferite de a articula Cuvântul şi Scriptura*"[202]. Fără a fi numit ca atare, discursul cultic se suprapune textual peste Tora, legea suverană recunoscută de toţi credincioşii.

Trebuie subliniată unitatea imaginativă a *Bibliei* şi a cultului creştin, concept opus celui de imaginar al artei verbale (literaturii). Discursul cultic, prin repetarea sa, se impune într-o comunitate şi conturează o tradiţie puternică. Prin cult se desfiinţează graniţele dintre planurile existenţei în expresie simbolică şi, prin aceasta, se uniformizează o colectivitate. Timpul, spaţiul şi acţiunea devin unitare în dimensiunea prescriptivă a ritualului ortodox. Ca o remarcă, în cultul ortodox dacă se spune „*să plecăm genunchii*", poporul îngenunchează. Cuvântul este faptă şi fapta cuvânt. Nu se poate concepe ruptura dintre cuvânt, faptă şi realitate. Acestea aparţin unei

---

201 *Molităvnic...*, p. 132

202 Paul Ricoeur, *Experienţă religioasă şi limbaj în discursul religios*, în Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Paul Ricoeur, *Fenomenologie şi Teologie* — prezentare de Jean François Courtine, Traducere de Nicolae Ionel, cu o postfaţă de Ştefan Afloroaei, Iaşi, Editura Polirom, 1996, p. 27.

singure realităţi, care este viaţa promisă de Mântuitorul Iisus Hristos şi crezută de credincioşi.

Deşi ne situăm în planul limbii istorice, rădăcinile acestui tip de text ne trimit la un plan general al fenomenelor originare, creatoare de cultură. Şi în acest caz limbajul se situează la baza textelor religioase, cum de altfel îl întâlnim la baza tuturor formelor de cultură.

Textul religios biblic prezintă un fenomen originar actualizat prin cult. Această actualizare a dimensiunii sacre în cadrele obişnuite ale vieţii pune în evidenţă valoarea prescriptivă a discursului cultic. Cultul denumeşte unităţile temporale (ex.: *utrenia* sau slujba de dimineaţă, *vecernia* sau slujba de seară) şi conferă dimensiunea sacră a vieţii. Întotdeauna eşti cine crezi că eşti şi faci tocmai ceea ce crezi că faci. Continuitatea actului cultic este susţinută de textul coerent al credinţei ce anticipează în fapt întreaga existenţă, ca o virtualitate anticipatoare a realităţii umane. Credinţa nu se constituie ca un text individual, ci al întregii Biserici. În aceasta constă autoritatea sa, ce stimulează individul şi îi creează un cadru simbolic, ce se întoarce ca un bumerang la textul religios cultic. În numele acestui text al credinţei au murit martirii. Prin acest text lucrează verbal şi simbolic Duhul Sfânt.

2.2.1. Dimensiunea temporală

Ca în toate religiile, şi creştinismul conferă timpului[203] valori proprii prin reconstruirea lui la nivel mental[204]. În Ortodoxie, timpul

[203] Cf. Solomon Marcus, *Timpul*, Editura Albatros, Bucureşti, 1985. O monografie a conceptului de timp realizată de filosoful matematician. *„Timpul face parte din acea stranie categorie de entităţi pe cât de familiare pe atât de impenetrabile. Pe cât de uşor îl intuim, pe atât de greu îl conceptualizăm. Nimeni n-a fost în stare să-l definească"* p. 5. Nici Dumnezeu nu poate fi definit, de aceea el se recomandă ca fiind *„Cel ce este"*. *„De fapt, definiţii sunt multe, dar fiecare se referă nu la timp pur şi simplu, ci la un anumit fel de timp"* p. 5. *„Modul în care omul controlează timpul este unul dintre cei mai buni indicatori sociali de dezvoltare"* p. 7. Unul din multele moduri de controlare a timpului este şi ritualul religios, cum vom vedea mai departe.

[204] Jacques Le Goff, *Pentru un alt Ev mediu — Valori umaniste în cultura şi civilizaţia evului mediu*, studiu introductiv, note şi traducere de Maria Carpov,

este puternic marcat subiectiv, căutându-se convertirea sa într-o realitate mistică[205]. Pentru credincios timpul nu reprezintă procesul măcinării vieții pentru moarte, ci o măcinare pentru viață[206]. Spaima

---

Bucureşti, Editura Meridiane, 1986, vol. I, cap. *În Evul Mediu: timpul bisericii şi timpul negustorului*: *„Timpul Bibliei şi al creştinismului primitiv este, mai înainte de orice, un timp teologic. El „începe cu Dumnezeu" şi este „dominat de El". Prin urmare, acțiunea divină, în totalitate, este atât de firesc legată de timp, încât acesta nici nu ar putea da naştere unei probleme; dimpotrivă, timpul este condiția necesară şi naturală a oricărui act „divin"*. p. 93. *„Dar ce este timpul Bisericii? Negustorul îl reține ca pe un alt orizont al existenței sale. Timpul în care acționează profesional nu este acelaşi cu cel în care trăieşte din punct de vedere religios. În perspectiva mântuirii el se mulțumeşte să accepte învățăturile şi directivele Bisericii* [...] *Timp al păcatului şi timp al iertării. Timp al morții în această lume înainte de înviere. Uneori grăbeşte lucrurile prin retragerea finală într-o mânăstire (negustorul)*" p. 104. *„Între timpul natural, timpul profesional, timpul supranatural, există deci diferențe esențiale, dar, totodată, şi coincidențe întâmplătoare*" p. 104.

205 O. Cullman, *Temps et histoire dans le christianisme primitifi*, 1947, La primii creştini eternitatea era înțeleasă ca o dilatare a timpului la infinit. Evelyn Underhill, *Mistica — studiu despre natura şi dezvoltarea conştiinței spirituale a omului*, vol. I, *Fenomenul mistic*, traducere de Laura Pavel, Postfață de Marta Petreu, Cluj, Biblioteca Apostrof, 1995. *„Viața mistică implică emergența din nivele adânci a sinelui transcendental al omului, luarea în posesie a câmpului conştiinței de către acesta şi „conversiunea" sau rearanjarea sentimentului, gândirii şi voinței sale — a caracterului său — în jurul acestui nou centru al vieții*" p. 119. Considerăm impropriu folosirea termenului de „dezvoltare", chiar dacă fenomenul este abordat dintr-o perspectivă dinamică, mai potrivit este cel de „manifestare" umană, care este una lingvistică.

206 Jacob Needleman, *O pequeno livro do tempo*, tradução de Cândida Pinto e Eunice Rangel, Coordenação e revisão da tradução de Ana Maria Chaves, Lisboa, Editoral Bizâncio, 1999. Titlul original: *Time and the Soul*, 1998. Filosoful american se adresează tuturor celor care au foame de timp (p.11). Pentru a explica conflictul nostru cu timpul, criza şi pierderea sensului acestuia, autorul recurge la două ipostaze ficționale ale naratorului, un corespondent al vârstei sale, e personajul adult, Eliot Appleman, de 51 de ani, psihiatru, şi tânărul Jacob de 16 ani. Este un personaj care cuprinde în sine, prin cele două ipostaze ficționale ale naratorului dimensiunea temporală. Cel dornic să iscodească viața şi cel înțelept. Cel care mereu întreabă şi se întreabă şi cel care dă răspuns. Cel care se bucură de cei pe care îi întâlneşte şi cel care se recunoaşte în cei pe care îi întâlneşte. Cel neastâmpărat, înfometat de timp şi cel care are timp din abundență. Lumea nu ştie nimic despre cosmos şi legile lui pline de conştiința ordinii. Mesajul cosmosului pentru om, cum ne spun vechile învățături, este următorul: tu, ca om, ființă muritoare, ai în tine ceea ce transcende timpul. Libertatea timpului, termenul cel mai apropiat de nemurire, te aşteaptă. Pentru aceasta eşti făcut, dar ai nevoie să cauți mereu cât timp simți suflarea în viața ta a vânturilor

se converteşte în bucurie. Poporul român a înglobat în manifestarea religioasă creştină elemente din vechea religie a lui Zamolxe care-i conferă acesteia o spiritualitate aparte. Specificul Ortodoxiei româneşti a fost studiat atât de etnologii de la începutul secolului XX, cât şi de Lucian Blaga din perspectiva morfologiei culturii[207].

Timpul din sfera religiosului se află în legătură intimă cu timpul mentalităţii rurale. Fără a fi vorba de o ierarhizare valorică sau genealogică, încă din perioada interbelică s-a subliniat faptul că: *„mentalitatea generală a satului tradiţional, apare astăzi bine închegată şi organică, suficientă sieşi. Ceea ce o poate defini de la început este faptul că are un caracter profund emoţional, concretizat într-un sistem de credinţe şi reprezentări colective. Activitatea magică şi religioasă pătrunde până în cele mai intime cute ale sufletului,*

---

acestei nemuriri, acea prezenţă atemporală, trimisă constant omului din centrul univesului (p. 31). Vorbind despre timpul inimii, bătrânul Eliot îi explică tânărului că noi am separat artificial timpul inimii de timpul lumii fizice (p. 41). Astfel, el redă povestea lui Kirzai pentru a înţelege dimensiunea temporală din structura personajului concretizat în cele două ipostaze ficţionale. Este o legendă din Asia Centrală despre deşertul Syr Darya cunoscut pentru dogoarea lui şi pentru faptul că foarte puţini se încumetau să-l traverseze. Odată, în tinereţe, Kirzai neavând timp să înconjure deşertul se aventură să-l parcurgă. În deşert s-a întâlnit cu bătrânul Givah, care, cum îl vede îl întreabă: – *Tu eşti?,* ca şi cum l-ar cunoaşte. – *Dar mă cunoaşteţi?* Îl întrebă Kirzai curios, pentru că nu-şi amintea. – *Oarecum.* De fapt, Givah se vedea pe sine tânăr în cel pe care-l înâlnea într-o situaţie limită, pentru că nu mai avea apă şi, dacă nu l-ar fi întâlnit pe Kirzai, semenul său, iar acesta nu i-ar fi dat apă, viaţă, ar fi murit, înghiţit de deşert. Kirzai, deşi ezită, îi dă apă. La despărţire Givah îi spune: – *Într-o zi, deşertul te va răsplăti!* Peste ani, la vârsta senectuţii, ajuns, la rândul său, în postura bătrânului Givah, Kirzai întâlni şi el un tânăr în deşert şi avea certitudinea că se întâlneşte cu el însuşi, aşa cum era cu treizeci de ani în urmă şi de aceea îl întâmpină cu întrebarea regăsirii: – *Tu eşti?,* la care, exact cum el cu ani în urmă nu înţelegea, nu-l înţelege nici tânărul, dar îi dă apă din belşug, iar la despărţire Kirzai îi transmite, la rândul său, mesajul adevărului: *„– Într-o zi, deşertul te va răsplăti!”* Din acea zi Kirzai a devenit un om foarte înţelept, iar deşertul Syr Darya a început să fie cunsocut cu noul nume de Samovstrecha care înseamnă: deşertul unde fiecare se întâlneşte cu el însuşi (p. 45-50). De fapt, aceasta este una din frumoasele definiţii metaforice date vieţii: *deşertul în care fiecare se întâlneşte cu sine.*

[207] Lucian Blaga în *Trilogia culturii* prezintă în substraturile fenomenului stil existenţa unor *Orizonturi temporale. Op. cit.*, p. 119-131: 1. *„Timpul-havuz”*, 2. *„Timpul-cascadă”* şi 3. *„Timpul-Fluviu”*, accentul căzând fie pe viitor, pe trecut sau pe prezent.

colorând în acest fel întreaga activitate, toate expresiunile de viață ale satului"[208]. Același etnolog român prezintă importanța timpului în conturarea mentalității populare: „*ceea ce dă sens și putere vieții dramatizate a acestui om a fost trăirea sa în timp și depășirea lui totodată. Fiece gând, fiece act legat de ființa și soarta sa de om sunt îndreptate către împlinirea pe o dublă existență. Existența în timp în concepția țăranului român are două fețe: aceea a clipei și aceea a eternului, una de cealaltă nedespărțite. Amândouă îi sunt date în natura și condiția sa: marea trecere duce la permanențe. Desigur, pe anumite căi și cu o anume sforțare care îi sunt proprii; într-un anume sens și cu o anume rânduială*"[209]. Între veșnicie și timp în gândirea poporului nostru apare ca un element intermediar: veacul. „*Timpul privit în perspectiva unei curgeri neîncetate, timpul care se determină prin fapte, prin evenimente, timpul în care omul își trece viața lui de toate zilele, este numit de țăranul român veac. Tot ce alcătuiește lumea aceasta de lucruri și întâmplări, desfășurare de energie, gând și faptă omenească, tot ceea ce se petrece în cadrul și ritmul lumii acesteia se întâmplă în veac*"[210]. „*Veacul este apropiat de timpul istoric, dar este mai mult decât el, am putea spune chiar în alt fel decât el. Deși privește desfășurarea faptelor obiective, evenimentele legate de viața omului și a omenirii în general, veacul are o notă de misticism, nu are un caracter pozitiv, așa cum gândim noi timpul istoric.*[...] *Când spune că lucrurile și oamenii sunt în veac, țăranul român spune că sunt trecătoare și eterne totodată:* ***trecătoare ca fenomene și eterne ca sens****, adică în timp dar sunt și dincolo de timp printr-o participare la eternitate*"[211]. Timpul este prezent ca semnificație, iar eternitatea se constituie ca sens al textului credinței.

---

[208] Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești — contribuții la reprezentarea spațiului și timpului și cauzalității*, cu o Postfață de Ovidiu Bârlea, p. 139.

[209] *Ibidem*, p. 149.

[210] *Ibidem*, p. 150.

[211] *Ibidem*, p. 150.

„A fi în timp înseamnă aici a trăi într-un prezent continuu, îmbogăţit de contactul cu lucrurile neschimbătoare. De aceea timpul duce în chip firesc dincolo de trecător, adică în permanenţe. Tristeţii curgerii tuturor lucrurilor, omul îi aduce o reparaţie: aceea că marea trecere este un proces firesc al permanenţei şi că timpul se desfăşoară în interiorul eternităţii"[212]. Prin veac, timpul se constituie ca o aureolă a divinităţii: *„Aşa cum reiese din materialele culese pe teren, pentru satul arhaic divinitatea este principiu şi sens al celor neschimbătoare şi al celor schimbătoare, cauză a tuturor lucrurilor şi a timpului. Dumnezeu este considerat a fi dincolo de veac, dincolo de ceas; el nu cunoaşte nici trecutul, nici viitorul; el este ca o prezenţă continuă*"[213]. Începutul şi sfârşitul sunt două idei ce ţin de perceperea calitativă a timpului mentalităţii arhaice. *„Facerea lumii şi judecata de apoi sunt două mari momente, între care timpul curge fără încetare*"[214]. Timpul creştin este unul imaginativ, un timp ilustrat în fiecare biserică prin respectarea erminiilor bizantine, fie în funcţie de locul în care se plasează, fie de dreapta sau stânga. Dacă pot fi foarte uşor reperate secvenţele de trecut biblic şi de viitor profetic, este mai greu de sesizat prezentul. Prezentul ţine de săvârşirea actului cultic în cadrul căruia este asumat atemporal. Din punctul de vedere imagistic putem vorbi despre un prezent al binecuvântării liturgice din icoana Pantocratorului şi a sfinţilor. Prezentul este subliniat chiar de ceea ce se vede, pentru că trecutul şi viitorul se revarsă în prezentul participării la actul liturgic. În bisericile noastre ortodoxe nu rămâne nici un loc gol, nepictat.

Pentru a înţelege mai bine deschiderea timpului spre realitatea cultică globală avem în vedere reflecţiile lui Ernest Bernea: *„Ţăranul satului arhaic, cu credinţa sa într-o realitate absolută, în divinitatea pretutindeni prezentă, crede în viaţa eternă. Eternitatea ca realitate prezentă în viaţa aceasta îi rezolvă şi problema timpului, a începutului, a sfârşitului şi a nesfârşitului, problema morţii şi tot ce*

---

[212] Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare româneşti...*, p. 153.
[213] *Ibidem*, p. 153-154.
[214] *Ibidem*, p. 155.

este legat de timp. Țăranul vechiului sat participă la etern chiar în viața de aici.

În această mentalitate, timpul este o realitate vie cu însușiri și puteri necunoscute nouă, este ceva revelat. E ceea ce vom încerca să arătăm în următoarele capitole, trecând pe planul mai concret al vieții de toate zilele"[215].

2.2.2. Dimensiunea spațială

Spre deosebire de calitatea imaterială și pur mentală a timpului, spațiul, prin materialitatea sa, se adresează direct ochiului. Configurarea și structurarea lui ne trimit la o imagine mentală inițiatică ce revelează o dimensiune simbolică. Spațiul sacru este singurul real, care există cu adevărat, restul este o întindere informă care-l înconjoară. Pentru mentalitatea religioasă este absolut necesară prezența unui punct de reper, care dă posibilitatea unei orientări, iar hierofania dezvăluie un „punct fix" absolut, un „Centru", pentru că „*revelația spațiului sacru are pentru omul religios o valoare existențială: nimic nu se poate începe, nimic nu se poate face fără o orientare prealabilă, și oricare orientare presupune dobândirea unui punct fix*"[216].

Eliade prezintă gradat evoluția sentimentului religios ca sens al spațiului sacru, pornind de la centrul universului marcat prin ridicarea locuinței, continuat de arhitectura sacră a sanctuarelor, a templului, a bazilicii și a catedralei. „***Arhitectura sacră nu a făcut decât să reia și să dezvolte simbolismul cosmologic cuprins cu mult înainte în structura locuințelor primitive.***[...] *Cu alte cuvinte, toate simbolurile și toate ritualurile legate de temple, cetăți, case* ***decurg, de fapt, din experiența primitivă a spațiului sacru***"[217].

---

[215] Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești...*, p. 156.

[216] Mircea Eliade, *Sacrul și Profanul*, traducere de Brândușa Prelipceanu, București, Editura Humanitas, 1995, p. 53.

[217] *Ibidem*, p. 54.

Religia prin credinţă, ritual şi reprezentarea simbolic-spaţială păstrează echilibrul existenţei, pentru că *„structura cosmologică a Templului duce la o nouă valorizare religioasă: loc sfânt prin excelenţă, casă a zeilor, Templul resanctifică în permanenţă Lumea, pentru că o reprezintă şi în acelaşi timp o conţine”*[218].

„Bazilica creştină şi, mai târziu, catedrala preiau şi prelungesc toate aceste sisteme de simboluri. Pe de o parte, biserica este gândită, încă din Antichitatea creştină, ca o copie a Ierusalimului ceresc; pe de altă parte, ea reproduce Paradisul sau lumea cerească. Însă structura cosmologică a edificiului sacru se mai păstrează în conştiinţa creştinătăţii, fiind evidentă, de pildă, în biserica bizantină. «Cele patru părţi ale interiorului bisericii reprezintă cele patru direcţii cardinale. Interiorul bisericii este Universul, Altarul este Paradisul, care se află la răsărit. Poarta împărătească a sanctuarului propriu-zis mai purta numele de «Poarta raiului». În Săptămâna Mare, această poartă rămâne deschisă pe tot timpul slujbei; sensul acestui obicei este limpede explicat în Canonul pascal: Cristos s-a ridicat din mormânt şi ne-a deschis porţile Raiului. Apusul este, dimpotrivă, ţinutul întunericului şi al durerii; al morţii, al locuinţelor veşnice ale morţilor, care aşteaptă învierea trupurilor şi Judecata de Apoi. Mijlocul clădirii este Pământul. După Kosmos Indikopleustes, Pământul este dreptunghiular şi mărginit de patru ziduri, deasupra cărora se află o boltă. Cele patru părţi ale interiorului unei biserici reprezintă cele patru direcţii cardinale»[219]*. Ca imagine a Cosmosului, biserica bizantină reprezintă şi totodată sfinţeşte Lumea.*”[220]

Revenind la mentalitatea ţărănească, vedem cum lumea se articulează într-o logică specifică: *„Ţăranul român mărturisea obişnuit nu numai existenţa lumii, văzută sau nevăzută, ci şi*

---

[218] Mircea Eliade, *Sacrul şi Profanul...*, p. 55.

[219] Hans Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, Zürich, 1950, p. 119; W.Wolska, *La Topographie chrétienne de Kosmas Indikopleustès*, Paris, 1926, p. 131, passim, apud *Ibidem*, p. 57.

[220] *Ibidem*, p. 57.

participarea sa la o realitate care există în mod obiectiv, dincolo de el. Chiar dacă lumea aceasta îl depăşeşte uneori prin elementele iraţionale ce le cuprinde, ţăranul satului tradiţional românesc crede în realitatea ei şi o experimentează continuu. Modul cum explică el lucrurile aparţine unei logici pe cât de concrete, pe atât de complexe, lăsând în acest fel loc unor largi interpretări"[221]. Această logică porneşte de la dihotomia elementară făcută între locuri bune şi locuri rele, trece prin stadiul de curte, vatră a satului, hotar, lume pentru a afirma existenţa unei ordini cosmice reprezentată spaţial prin cele patru puncte cardinale. Nu este pierdută din vedere nici polaritatea între sus şi jos. „*Orientarea lucrurilor în spaţiu e calitativă şi omul lucrează în sensul acestor calităţi. Dar punctul şi direcţia preferată, mult cultivată a satului românesc tradiţional este răsăritul; răsăritul, pentru că el este generatorul luminii, al binelui, al frumuseţii, este puterea a tot ce începe; de acolo pornesc parcă izvoarele vieţii*"[222]. De aceea, „*când faci cruce, când te rogi, stai cu faţa la răsărit. De clădeşti o casă, s-o faci tot cu faţa la răsărit. Are putere, că de acolo vine lumina*"[223]. Între polaritatea sus - jos se află şi „*celălalt tărâm*", pe care Lucian Blaga îl vede în inconştientul colectiv[224], pe când Ernest Bernea îl prezintă în planul mentalităţii rurale: „*Celălalt tărâm nu e din lumea noastră dar nu e nici iadul. E o lume aparte, cu dimensiuni şi moduri de a fi proprii şi mai ales cu un spirit propriu. E tot un fel de pământ, da în alt loc şi altcumva; e un loc deschis undeva unui fel nesănătos de a se manifesta lumea* [...] *În viziunea spaţială a lumii la poporul român, «celălalt tărâm» nu are o determinare precisă de loc; uneori e sub pământ, alteori în pământ, şi nu sunt rare cazurile când este imaginat undeva în spaţiul atmosferic, către cer.*

---

[221] Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare româneşti...*, p. 67.
[222] *Ibidem*, p. 77.
[223] Informaţie culeasă de la Gogonea Reveica de 40 de ani din Poiana-Mărului, jud. Braşov, în 1965, în *Ibidem*, p. 77.
[224] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, op. cit., p. 80-96.

Caracterele acestei lumi şi natura specifică ce o manifestă par să vină mai mult din atributele morale şi spirituale ce le antrenează. Spaţiul lumii noastre este afectat de modul său de a exista"[225]. Realitatea simbolică a bisericii este una ce ţine în primul rând de „*celălalt tărâm*", înţeles ca un spaţiu spiritual ce înglobează în simbol şi natura şi cosmosul, şi lumea cu dor şi lumea fără dor: „*Rudenia şi strămoşii nu marchează numai o legătură de sânge, ci şi una de loc. Legătura cu locul vine o dată cu trecutul, cu elementele tradiţionale ce le păstrează şi din care omul trage substanţă*"[226].

2.2.3. Actul cultic

Cultul se identifică cu viaţa prinsă în formule ritualice. O viaţă a spiritului ce trăieşte prin individ, dincolo de el, în cadrul unei colectivităţi în care se regăseşte eul ca sine.

Dimensiunea temporală şi spaţială constituie coordonatele ce conferă actului ritualic coerenţă simbolică şi ne ajută să înţelegem fenomenul religios în specificitatea sa. Înainte de a vorbi de existenţa unui cronotop[227] în cadrul textului ne referim la cadrul cultic dat.

---

[225] Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare româneşti...*, p . 88.

[226] *Ibidem*, p. 100.

[227] Amintim între teoreticienii clasici ai conceptului de cronotop pe L. Blaga, M. Bahtin şi G. Bachlard. Pe urmele lui Kant, Lucian Blaga şi Bahtin arată că spaţiul şi timpul sunt forme integrate ale subiectivităţii apriorice. Bahtin subliniază inseparabilitatea celor două, vorbind despre un „*simţ integrant al spaţiului şi timpului*", iar Blaga despre „*timpul spaţializat*" şi „*spaţiul temporalizat*" în *Trilogia Culturii*. După G. Bachelard, cele două dimensiuni „*nu sunt umbre ale senzaţiei, ci sunt aurore ale cuvântului*". Cronotopul apare în procesul enunţării, fiind cadru construit în procesul enunţării: „*Vom numi cronotop (ceea ce în traducere ad litteram înseamnă «timp-spaţiu») conexiunea esenţială a relaţiilor temporale şi spaţiale, valorificate artistic în literatură. Aceste termen se foloseşte în ştiinţele matematice şi a fost introdus şi fundamentat pe baza teoriei relativităţii* [...] *Noi înţelegem cronotopul ca o categorie a formei şi conţinutului în literatură (nu ne vom referi aici la funcţia cronotopului în alte sfere ale culturii)*" M. Bahtin, *Probleme de literatură şi estetică*, traducere de Nicolae Iliescu, Prefaţă de Marian Vasile, Bucureşti, Editura Univers, 1982, p. 294. Autorul face această delimitare, deoarece a asistat în vara anului 1925 la comunicarea lui A.A. Uhtomski consacrată

Ritualul nu are loc la întâmplare nici în ceea ce priveşte timpul şi nici spaţiul. În ciuda obiectivităţii timpului şi spaţiului, ritualul le împleteşte realitatea în simbol prin care asistăm la spaţializarea timpului şi temporalizarea spaţiului. Această realitate este una afectivă şi ţine de sentimentul religios pe care îl trăiesc credincioşii. Paroxismul acestei realităţi este atins de cei care intră în extazul mistic, care ajung să trăiască *„în Dumnezeu"*; depăşind elementele concrete ale semnificaţiei ajung la sensul deplin al existenţei şi înţelepciunii umane.

Primul moment liturgic al zilei evidenţiat cultic este seara. Acesta este timpul sacru din care ia naştere întreaga existenţă, ca şi cum s-ar repeta la nesfârşit cuvintele biblice: *„Şi a fost seară şi a fost dimineaţă"* (Facerea 1: 5, 8, 13, 19, 23, 31). Acest moment este marcat prin slujba de seară sau vecernie, pentru săvârşirea căreia e nevoie de următoarele cărţi de cult: *Ceaslov, Octoih şi Minei.* Acestuia îi urmează pe rând celelalte sfinte laude: Pavecerniţa, Miezonoptica, Utrenia, Ceasul I, Ceasul III şi Ceasul VI şi IX, prin care creştinii caută să dea o formă tradiţională privegherii la care sunt chemaţi de către Sf. Ap. Pavel: *„Faceţi în toată vremea, în Duhul, tot felul de rugăciuni şi de cereri, şi întru aceasta priveghind cu toată stăruinţa şi rugăciunea pentru toţi sfinţii"* (Efeseni 6: 18) *„Stăruiţi în rugăciune, priveghind în ea cu mulţumire"* (Coloseni 4: 2) sau *„Rugaţi-vă neîncetat"* (I Tesaloniceni 5: 17) precum şi *„Vă îndemn deci, înainte de toate, să faceţi cereri, rugăciuni, mijlociri, mulţumiri pentru toţi oamenii"* (I Timotei 2: 1) *„Vreau deci ca bărbaţii să se roage în tot locul, ridicând mâini sfinte, fără de mânie şi fără şovăire"* (I Timotei 2: 8) pornind de la cuvântul *Evangheliei* care la

cronotopului în biologie. Ceea ce facem noi este tocmai o extrapolare a cronotopului, văzut ca o unitate indisolubilă a timpului şi spaţiului, în planul vieţii religioase, păstrându-se trăsăturile caracteristice pe care Bahtin le-a menţionat: *„Timpul, aici, se condensează, se exprimă, devine vizibil din punctul de vedere artistic; spaţiul însă se intensifică, pătrunde în mişcarea timpului, a subiectului, a istoriei. Indicii timpului se relevă în spaţiu, iar spaţiul este înţeles şi măsurat prin timp."* *Ibidem*, p. 294.

Sf. Evanghelist Luca spune: *„Şi le spunea o pildă cum trebuie să se roage totdeauna şi să nu-şi piardă răbdarea”* (Luca 18: 1).

Fiecare moment al vieţii este marcat de rugăciune: naşterea, căsătoria, botezul. Fiecare pas în viaţă este ghidat şi urmat îndeaproape de rugăciunea diferitelor momente ale zilei, precum şi de sfintele taine.

În centrul comunităţii stă Biserica. Ea reuneşte prezentul cu trecutul şi proiectează viitorul. Toţi sunt uniţi în jurul Bisericii ca instituţie fundamentală. Toate legile societăţii sunt prescrise prin cult. Prin viaţa cultică se armonizează viaţa individului cu cea a colectivităţii, precum viaţa întregii colectivităţii. Tot în perimetrul cultic se înscrie şi respectarea decalogului şi a poruncilor bisericeşti. Nu mănânci ce vrei sau ce poţi, ci ce trebuie. Nu te îmbraci cum vrei, ci cum trebuie, nu vorbeşti ce vrei, ci cum trebuie şi cu cine trebuie. Aceste rigori comportamentale, ritualice, au fost contestate mai ales de denominaţiunile creştine care pun în locul eului colectiv instituit prin tradiţie propriul lor eu. Acestea fac din părerile lor proprii dogme şi instituie reguli ad-hoc deduse dintr-o interpretare izolată a unui verset biblic.

Perioada cultică din viaţa fiecărei colectivităţi (neam, popor) este una necesară formării profilului spiritual. Pentru a avea certitudini, individul de totdeauna s-a raportat la semeni, la sinele său. Elementele dobândite în urma sedimentării unei mentalităţi îl ajută să abordeze şi să interpreteze ceea ce scapă explicaţiilor primite deja, nepătrunsul. Această raportare este prinsă în tensiunea internă din cadrul simbolului verbal, care are valoare numai în cadrul unei metafore, deci al textului. În textul religios metafora se situează în continuarea simbolului, fiind simbolul încorporat în viaţa religioasă, nu numai în textul religios. În această situaţie se încorporează şi creaţia de sens, deoarece dimensiunea suverană este una semantică, sintactică, precum şi a raportării continue. În cadrul simbolului raportarea este una paradigmatică, pe când în cadrul metaforei raportarea este una sintagmatică. În planul religios semantica trăieşte într-o dimensiune pragmatică, în care sensurile există la nivel ontologic esenţial ca

entităţi palpabile, astfel se poate explica gestul, ritualul, obiecte de ritual, prezenţa credincioşilor, lumânările ca lumină.

„În ordinea spirituală credinţa funcţionează deci şi ca act nu numai ca stare şi ea poate determina fenomene şi angaja efecte scontate.

Dincolo de credinţă, în sfera fenomenelor spirituale, apare norma, ca o implicaţie a unor scopuri, a unor rosturi ce trebuie împlinite. Raportul cauză — efect funcţionează uneori pe acest plan normat"[228].

Viaţa Bisericii este una complexă şi ea vizează atât latura văzută, cât şi pe cea nevăzută; pe pământ avem Biserica luptătoare, iar dincolo, ancorată în transcendent, Biserica biruitoare. Nu poate fi concepută biserica învingătoare în afara bisericii luptătoare, care o susţine, o reflectă şi pentru care ea se roagă.

Cultul este cel care pune în valoare dimensiunea simbolică şi profund metaforică a textului care prezintă mai multe nivele semantice, simbolice. La bază se află actul creator care se conservă în timp prin ritual ca formă de creativitate continuă. Ritualul, deşi prinde într-un tipar suveran forma de manifestare a textului, repetarea trebuie înţeleasă ca un act creator originar, pentru care repetare înseamnă creaţie, nu reproducere[229].

---

[228] Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare româneşti...*, p. 253-254.

[229] Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*, op. cit., p. 75: *„«prima manifestare» a unei realităţi echivalează cu crearea sa de către Fiinţe divine sau semi-divine: regăsirea **Timpului originii** implică aşadar repetarea rituală a actului creator al zeilor. Reactualizarea periodică a actelor creatoare înfăptuite de Fiinţele divine **in illo tempore** alcătuieşte calendarul sacru, totalitatea sărbătorilor. O sărbătoare se desfăşoară întotdeauna în Timpul originii*". p. 75.

2.3. Caracteristicile textuale ale Liturghierelor

Urmând îndemnul Mântuitorului Iisus Hristos adresat ucenicilor Săi la Cina cea de Taină, apostolii săvârşeau comemorativ *„frângerea pâinii"*. Acest ritual cu timpul se va îmbogăţi simbolic devenind Sfânta Liturghie. În creştinismul primar Sfânta Liturghie se oficia zilnic[230], iar cu trecerea timpului, în afara mănăstirilor, ea se săvârşea numai duminica. De la Sfânta Liturghie, moment ritualic central al cultului creştin, s-a creat denumirea de timp liturgic, care cuprinde întregul interval cultic dintre două Liturghii cu toate cele şapte laude ale Bisericii[231].

Liturghierul este cartea de altar pe care o foloseşte preotul pentru săvârşirea Sfintei Liturghii. Cărţile de cult cu cuprins de origine biblică sunt *Sfânta Evanghelie* sau *Evangheliarul*[232], *Apostolul* [233] şi *Psaltirea* [234].

---

[230] *Biblia*: *Fapte* II, 42: 46-47.

[231] Cele şapte laude ale Bisericii Ortodoxe aparţin cultului divin public şi alcătuiesc serviciul divin zilnic al Bisericii. Ele sunt: **Vecernia, Pavecerniţa, Miezonoptica, Utrenia, Ceasul I, Ceasul III, Ceasul VI şi Ceasul IX**, care sunt o ilustrare cultică a sfatului dat de Sf. Apostol Pavel: *„rugaţi-vă neîncetat"*.

[232] *Evangheliarul* nu este identic cu *Tetraevangheliarul*. Dacă în Evangheliar sunt cuprinse numai pericopele alese pentru duminici şi sărbători din cele patru *Evanghelii*, *Tetraevanghelul* cuprinde textul integral al celor patru *Evanghelii* — În limba română amintim *Tetraevanghelul lui Filip Moldoveanul* tipărit la Sibiu (1551-1553) şi al lui Coresi scos la Braşov în 1561.

[233] Această carte de cult cuprinde pericopele citite în cultul divin din celelalte cărţi ale *Noului Testament* în afară de Sfintele *Evanghelii*: *Faptele Apostolilor*, cele paisprezece epistole pauline, cele şapte epistole soborniceşti precum a Sf. Iacob, fratele Domnului, epistolele Sfântului Petru, cele trei epistole ale Sf. Ioan şi una a Sfântului Iuda Tadeul. Nu este prezentă Apocalipsa.

[234] *Psaltirea* este cartea de cult în care sunt cuprinşi *Psalmii proorocului David*. În aceşti psalmi se profetizează cele viitoare, sunt însemnate faptele istorice, se dau legi pentru viaţă. Prin psalmodiere aceste cântări sunt aducătoare de linişte sufletească, slăbesc mânia sufletului şi înfrânează pornirea către patimi. Spre deosebire de Cartea Psalmilor din *Sfânta Scriptură*, avem o lectură creştină, ortodoxă a psalmilor care sunt împărţiţi la lectură în funcţie de timpul liturgic, cartea cuprinzând douăzeci de catisme, aproximativ egale ca întindere, psalmii fiind urmaţi de rugăciuni. Cele mai vechi psaltirii în limba română sunt în textele rotacizante din

Aspectul textului din Liturghier este conceput în aşa măsură încât să fie uşor de parcurs. Prin culoarea roşie se marchează de obicei prima literă a fiecărui fragment, precum şi indicaţiile tipiconale.

2.3.1. Indicaţiile tipiconale

Indicaţiile tipiconale se adresează numai preotului, deoarece este o carte de altar. Formulările tipiconale din liturghierele vechi (din secolele XVI-XVII) vorbesc despre preot la persoana a treia şi ipotetic ca şi cum nu ar influenţa deloc voinţa preotului: *„De va vrea preutul să sfârşască dumnezeiasca taină, datoriu este întâi amu în pace să fie cu toţi, nici să aibă pizmă spre cineva şi, inema câtu-i va fi de tare, să-ş păzească cugetul de hitlenie, să se postească puţinel de cu searăş şi să trezvească până în vremea de slujbă"*. Datoria săvârşirii liturghiei este prezentată ca o asumare liberă a condiţiei de sacerdot şi nicidecum o poruncă formulată imperativ de mai marii Bisericii. Vocea vine dinlăuntru. Indicaţiile tipiconale însoţesc preotul peste tot, de la primii paşi făcuţi în Biserică pe tot parcursul săvârşirii Sfintei Liturghii. Pentru a nu repeta lucrurile descrise deja, având în vedere dimensiunea metaforică a textului, vom interpreta indicaţiile tipiconale din perspectivă diaforică, endoforică şi epiforică, considerate de noi trei etape de devenire ale sensului textual[235].

---

secolul al XVI-lea: *Psaltirea Hurmuzachi* şi *Psaltirea Şcheiană*, cf. *Psaltirea Şcheiană*, publicată de I. Bianu, Bucureşti, Göbl, 1889; *Psaltirea Şcheiană comparată cu celelalte psaltiri din sec. XVI şi XVII traduse din slavoneşte*, II, Ediţie îngrijită de I. A. Candrea, Bucureşti, Socec, 1916.

[235] Terminologia am preluat-o de la *Cursul de poetică lingvistică* ţinut de prof. Mircea Borcilă de-a lungul mai multor generaţii de studenţi la Facultatea de Filologie, devenită Facultatea de Litere de la Universitatea Babeş-Bolyai, începând din 1985 până astăzi. Perioada în care am urmat acest curs a fost 1986-1988 şi 1995-1996. Pentru a fi cât mai riguroşi în interpretarea lingvistică a metaforei şi mai ales a procesului metaforic a textului cultic, ne vom referi atât la cele trei dimensiuni văzute fie ca tensiuni semantice, fie ca momente sau strategii semantice. Momentul **diaforic** marchează ruperea şi crearea unei tensiuni semantice prin utilizarea limbii, care nu mai exprimă, ci creează. **Endoforicul** este primul nivel de căutare a soluţiei de detensionare semantică în care se caută o corespondentă analogică între configuraţii multiple. **Epiforicul** marchează finalul procesului prin trecerea graniţei semantice între termenii metaforei creând o nouă realitate semantică radical diferită, care în

Tensiunea diaforică este dată de sfârşirea tainei de către preot. Întâlnim în acelaşi plan divinitatea şi preotul, tendinţa fiind unda identificatoare. În plan endoforic se caută o rezolvare a tensiunii create în interiorul celor doi termeni, prin respectarea elementelor purificatoare: sacularea devreme, adică trezvia, postul care mortifică şi purifică şi împăcarea cu semenii. Acestea sunt treptele pe care trebuie să le urce preotul în vrednicia săvârşirii cutremurătoarei taine. În plan epiforic se depăşeşte cadrul dat şi se caută o ieşire spre o lume nouă care este tocmai lumea instituită cultic. „*E d[eac]a va veni vremea, după când va face cumu e obiceiul mai-marelui închinăciune, să meargă în beseareca preutul, împreună cu diaconu[l], să facă împreună trei închinăciuni [şi] că[tre] strane câte una şi dacii să meargă*”. În plan diaforic avem prezente în act lumea văzută şi lumea nevăzută. Dacă în dimensiunea endoforică plecăciunea preotului şi a diaconului către strane este un gest de ascultare şi smerenie, în plan epiforic, închinarea către strane vizează liturghia nevăzută săvârşită de îngeri, în continuarea căreia avem cântarea bisericească, răspunsurile date de la strană. Indicaţiile tipiconale prezintă în detaliu îmbrăcarea diaconului şi a preotului cu sfintele veşminte, precum şi tonul cu care se rostesc rugăciunile. Diaconul, după ce ia veşmintele şi se îndreaptă spre preot, pentru a-i cere binecuvântare, „*deaciia să meargă întru o laturi de oltariu şi să se îmbrace în stihariu, să se roage aşa ca şi preutul*”[236]. La momentul diaforic avem retragerea de o parte a diaconului pentru a se îmbrăca. La momentul endoforic este pregătirea minuţioasă pentru slujbă. Momentul epiforic marchează noua identitate, spirituală a diaconului. După rugăciune „*să să[r]ute urariul, să-l puie [spre?] umă[r]ul [stâ]ng; răcaviţele să le bage în mâini, la dereapta amu să gră[ia]scă*”[237]. „*Deaciia să meargă în proscomidie să rânduiască sfinţitele, sfântul amu blid să-l puie de-a*

cazul metaforei I rămâne în interiorul aceluiaşi orizont cu o identitate proprie nouă, iar la metafora II se suspendă relaţia cu ceea ce a fost.

[236] *Liturghierul lui Coresi*, text stabilit, studiu introductiv şi indice de Al. Mareş, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1969, p. 127.

[237] *Ibidem*, p . 127.

stânga parte, iară potiriul de-a dreapta şi alalte cu nusele. Preutul să ia patrahiriul să-l blagoslovească el, să grăiască"[238]. Mai întâi liturghisitorii se îmbracă în veşmintele bisericeşti şi abia după aceea se ating de vasele de cult. *„Şi să ia brâul şi blagoslovească el şi să grăiască"*[239]. *„Răcaviţele*[240] *să bage în mâini, să grăiască cumu e scris mai denainte. Deaciia să ia sfita şi să o blagoslovească ea, să grăiască îmbrăcându-se cu nusa"*[241]. *„Deaciia să meargă preutul şi să se spele, să facă împreună în[chin]ăciuni înnaintea proscomidiei, cineş întru el să grăiască"*[242]. *„Şi să grăiască preutul"*[243]. La nivel diaforic avem pregătirea proscomidiei. În plan endoforic se suspendă contextul referenţial şi se caută o rezolvare parţială a tensiunii semantice, atenţia căzând pe închinăciunile preotului. În plan epiforic se produce transgresarea lumii de semnificaţii cunoscute şi de sensuri cunoscute, se ajunge la lumea esenţializată a rugăciunii.

*„**Proscomidia.** Deaciia să ia preutul în mâna stângă amu prescurea, iară în dereapta sfânta copie şi să o semneaze de trei ori desupra scripturiei, a prescuriei, grăiască"*[244]. Semnarea amintită se referă la săvârşirea semnului sfintei cruci. După cum vom vedea, pe tot parcursul acestor indicaţii contează foarte mult direcţia şi poziţia. În indicaţiile tipiconale, acolo unde este vorba de stânga şi de dreapta avem un punct intern de vedere, nu extern, respectiv al Crucii de pe Sfânta Masă, al preotului, sau al icoanei. Se poate vorbi chiar de un izomorfism în care stânga noastră se identifică cu dreapta, cu partea de sus, iar partea din spate este viitorul; pe când dreapta noastră se identifică cu stânga liturghisitorului sau a icoanei, este asociată părţii de jos, iar partea din faţă estre prezentul. Astfel înţelegem că, pentru a se sublinia ideea de coborâre, de descindere, Mântuitorul are în icoane

---

[238] *Liturghierul lui Coresi...*, p. 128.
[239] *Ibidem*, p. 128. (2v)
[240] *„răcaviţele"* = mânecuţele pe care le îmbracă preotul.
[241] *Liturghierul lui Coresi...*, p.128. (3r) *„nusa"* = formă pronominală arhaică similară cu „dânsa"
[242] *Ibidem*, p. 128 (3r)
[243] *Ibidem*, p. 128 (3v)
[244] *Ibidem*, p. 128 (3v)

piciorul stâng mai jos,[245]. *„Iară de-a **stânga**"*[246]. *„În partea de **sus** a scripturei grăiesc"*[247]. *„Iară den **jos**"*[248]. *„E diaconul la fieşcarea de tăieri să grăiască"*[249]. *„Să ţie şi urariul în **dereapta** sa. După aceaia grăiască diaconul"*[250]. *„E preutul să bage copiia în coastele prescuriei, de-a dreapta parte grăiască aşa"*[251]. Întâlnim în acest loc una din puţinele metafore prezente în indicaţiile date. Dacă în plan diaforic se face o joncţiune a planului uman cu prescura, în plan endoforic *„coastele prescuriei"* subliniază dimensiunea simbolică a acesteia, în care ea nu este pâinea, ci obiect de jertfă, pentru ca în momentul epiforic să se transgreseze umanul. Ea este Mântuitorul, este pâinea dătătoare de viaţă veşnică celor ce o mănâncă.

„Şi să-l puie el cu dosul întru sfântul blid, zică diaconul"[252]. *„Şi să taie el în chip de cruce, preutul grăiască"*. *„Şi să-l întoarcă cu ceaia parte ce are cruce. Numai de va fi cald şi cu abur, atunce să zacă cu dosul în sus, derept să nu facă dedesupt udătură. Să-l împungă el de-a dreapta parte cu sfânta copie, să grăiască"*[253]. În plan diaforic este prezentată aducerea jertfei cu mare atenţie, contând fiecare detaliu, aşezare. În plan endoforic accentul cade pe respectarea strictă a fiecărui detaliu, pentru ca în plan endoforic toate detaliile să devină clare prin aceea că evenimentul care se săvârşeşte este cosmic, în afara coordonatelor temporale şi spaţiale. Aşa se explică frecvenţa însemnării obiectelor cu semnul crucii. *„E diaconul să bage în sfântul potiri den vin şi apă împreună zică mainte către preutul"*[254]. *„Şi să*

---

[245] B.A. Ouspenski, *La «droite» et la «gouche» dans l'art des icônes*, în *Travaux sur les systèmes de signes*, Ecole de Tartu, Textes choisis et présentés par Y.M. Lotman et. B.A. Ouspenski, traduits du russe, par Anne Zouboff, Presses Universitaires de France, p. 168-174.

[246] *Liturghierul lui Coresi...*, p. 128 (4r)

[247] *Ibidem*, p. 128 (4r)

[248] *Ibidem*, p. 128 (4r)

[249] *Ibidem*, p. 128 (4r)

[250] *Ibidem*, p. 128 (4r)

[251] *Ibidem*, p. 128 (4r)

[252] *Ibidem*, p. 228 (4v)

[253] *Ibidem*, p . 228-229 (4v)

[254] *Ibidem*, p . 229 (4v)

priimească de acealea blagoslovenie. E preutul să ia în mâini a doa prescure, să grăiască"[255]. *„Şi să ia o parte cu sfânta copie, să o puie ea de-a stânga sfintei pâine. La a treia prescure să grăiască*"[256]. *„Şi să ia fărâmă, să o puie în aceaia pa⟨r⟩te de-a stânga jos şi alalte pre rând să le puie. Deaciia să ia ş-altă prescure, grăiască*"[257]. *„Deaciia să grăiască de cine va avea pre nume viii şi aşa să ia fărâma. E într-altă prescure [gr]ăiască aşa*"[258]. *„Deaciia să pomenească cela ce-l pune arhiereul şi alţii ce va avea pre nume morţilor şi la sfâr[şi]t grăiască aşa*"[259]. *„Şi să ia şi cele prescure ⟨şi⟩ sfânta copie, să grăiască aşa*"[260]. Tensiunea din planul diaforic al viilor şi al morţilor la săvârşirea liturghiei, deşi se caută o împăcare a lor într-o împreună lucrare la săvârşirea tainei, poate fi înţeleasă numai în momentul epiforic, în care prezenţa şi absenţa sunt supuse esenţei, în cadrul Bisericii *„proximitatea celor vizibili se întemeiază, prin urmare, pe cel invizibil*"[261] *.„Deaciia să ia pomenească cine va vrea viii şi într-altă prescure morţii aşijderea. Să puie fărâme den partea de jos a sfintei pâine ca şi preutul şi să ia măturiţa să adune toate ce sunt în sfântul blid, fărâmele den jos supt sfânta pâine, ca să zacă în păzire şi în tărie şi să nu cază ceva. Deaciia să ia diaconul cădelniţa şi tămâie să bage într-însa, grăiască cătră preutul*"[262].

După momentul pregătirii în taină a aducerii jertfei începe Liturghia propriu-zisă: *„Dumnezeiasca slujba ce e întru sfinţi părintele nostru Ioann cu rostul de aur*"

„Rugăciunea spre cădire"[263]. *„Diaconul*". *„Preutul să cădească steaoa, să o puie spre sfânta pâine, grăiască*". *„Popa să cădească întâiul pocrov, să acoapere sfânta pâine, grăiască*". *„Până în sfârşit*

---

[255] *Liturghierul lui Coresi...*, p. 229 (5r)
[256] *Ibidem*, p. 129 (5r)
[257] *Ibidem*, p. 129 (6r)
[258] *Ibidem*, p. 129 (6v)
[259] *Ibidem*, p. 129 (6v)
[260] *Ibidem*, p. 130 (6v)
[261] Virgil Ciomoş, *Topologia proximităţii*, în *Orizontul Sacru*, Iaşi, Editura Polirom, 1998, p. 57.
[262] *Liturghierul lui Coersi...*, p. 130 (7r)
[263] *Ibidem*, p. 130 (7v)

să zică psalomul Diaconul"[264]. *„Popa să cădească al doilea pocrov, să coapere sfântul potiri, grăiască". „Diaconul". „Preutul să cădească al treilea pocrov, ce iaste aer, coaperi-le amândoauo, grăiască". „Deaciia leage-ş amândoauo mâinile sale şi să se închine cu smerenie, grăiască*"[265]. *„Preutul zică rugăciunea darurelor ce sunt puse înnainte-i*"[266]. Urmărindu-se desfăşurarea ritualului, se remarcă alternanța cădirii darurilor cu acoperirea lor şi cu rostirea rugăciunilor invocatoare. La momentul diaforic avem tensiunea semantică între ceea ce se desfăşoară şi ceea ce se aşteaptă să se întâmple: săvârşirea tainei. Momentul endoforic se opreşte mistic la gesturile liturgice care primesc valori absolute, pentru ca momentul epiforic să facă joncțiunea actelor liturgice cu rugăciunile rostite cu voce tare. *„Strigă*"[267]. *„Şi după aceaia să cădească însuşi popa darurele, să facă otpust acolo. Şi aşa să ia diaconul cădelnița, să meargă şi să cădească sfânta masă, cruce-obraz, grăind către sineş acest tropari*"[268]. *„Ş(i) după aceaia psalom 50*"[269]. *„Să cădească oltariul tot şi beseareca, să meargă aciia în sfântul oltariu şi să cădească sfânta masă şi preutul. Cădelnița amu să o puie la locul ei. Însuş să meargă către popa şi să stea împreună înnaintea asfinteii mese, să se închine de trei ori, întru ei să se roage şi să grăiască*"[270]. *„De doauo ori şi" „de trei ori. Aşijderea preutul să sărute sfânta evanghelie, e diaconul sfânta masă. După aceaia să-ş pleace diaconul capul său preutului, să-ş ție urariul său cu trei degete a mâinei dreapte, să grăiască*"[271]. *„Preutul să semneaze el, grăiască". „Aşijderea diacon(u)l". „Şi po[pa] aciiaş". „Şi iarăş diaconul". „Şi popa". „Şi diaconul zică". „Şi să se închine cu bună smerenie de trei ori, grăiască întru eluşi"*. La momentul diaforic este marcată ritualic Biserica nevăzută prin desele închinări, sărutări ale Evangheliei, cădiri şi starea de sfințenie a atmosferei create. La momentul endoforic rugăciunea rostită în taină de liturghisitori mută accentul pe realitățile

---

264 *Liturghierul lui Coresi...*, p. 130 (7v)
265 *Ibidem*, p. 130 (8r)
266 *Ibidem*, p. 130 (8v)
267 *Ibidem*, p. 131 (8v)
268 *Ibidem*, p. 131 (9r)
269 *Ibidem*, p. 131 (9r)
270 *Ibidem*, p. 131-132 (10v)
271 *Ibidem*, p. 132 (11r)

tradiției, actualizând dimensiunea originară într-o percepere biblică, pentru ca ultimul moment, epiforic, să revină la dimensiunea cultică ce transfigurează lumea adăugându-i un plus de mister ce ține de manifestarea sacrului. *„Şi după aceaia să înceapă diaconul*". *„Popa*". *„Diaconul să zică diaconstvele*[272]*"*[273]. *„Popa să strige*"[274]. *„Rugăciunea antifoanelor dintâiu*". *„Cu aceste ziceri despre ună diaconul să facă închinăciune înnainte sfântului jărtăvnic, să păşască la locul său şi să meargă de-a dreapta parte, să stea înnaintea sfintelor icoane, să aşteapte sfârşenia antifoanelor. Antifon 1*". *„Aşijderea datoriu easte să facă diaconul la toate antifoanele. Ca văr sfârşia întâia antifonă, să meargă iară la loc de obiceai şi să facă închinăciune, aciia grăiască*". *„Preutul, rugăciunea a doa cu strigare*". *„Diaconul*". *„Popa să strige*". *„Antifoane 2*". *„Până în sfârşit*". *„Rugăciunea a treia antifonă*". *„Diaconul*". *„Popa să strige*". *„Diaconul să facă închinăciune, să între înlăuntrul altariului şi să stea acolo şi să cânte a treia antifonă*"[275]. *„Să ainte apucăm fața lui în ispovedire şi în cântare să strigăm lui*"[276]. *„Cântând blajenile sau antifoanele, când vor sosi la Slavă, să meargă popa şi diaconul înnaintea sfinteei mease şi să facă închinăciuni împreună 3. Deaciia să ia preutul sfânta evanghelie să o dea diaconului şi aşa să iasă să facă vâhod mic, să vinie şi să stea în loc de obiceai, să-ş închine amândoi capetele. Diaconul să zică lin*"[277]. *„Aceasta sfârşindu-se, să grăiască diaconul către preutul*". *„Să arate împreună cătră răsărit cu urariul, aşa cumu şi-l ține. Preutul să facă cruce cătră răsărit, grăiască*". *„Aşijderea să meargă diaconul cătră mai-marele şi acela să sărute sfânta evanghelie de va fi aciia, e de nu va fi să o sărute popa. Troparele sau antifoanele până în sfâ(r)şit cântându-le, să iasă diaconul în mijloc şi să stea înnaintea popeei, să-ş ridice mâinile puținel şi să arate sfânta evanghelie, să grăiască*". *„Deaciia să se închine acela şi preutul înnaintea lui să meargă în sfântul oltariu şi să*

---

[272] *„Diaconstvele*" termen pe care îl întâlnim şi în titlul Liturghierului se referă la ecteniile pe care le rosteşte diaconul cu fața către altar.
[273] *Liturghierul lui Coresi...*, p. 132 (11v)
[274] *Ibidem*, p. 133 (12r)
[275] *Ibidem*, p. 133 (14r, 14v)
[276] *Ibidem*, p . 133 (14v)
[277] *Ibidem*, p . 134 (15r)

puie sfânta evanghelie în sfânta masă. Cântând, să grăiască troparele rândului şi, când va veni apoi, să grăiască diaconul către popa cu capul plecat şi urariul cu dereapta să ţie, cum de multe ori am zis"[278]. *„Şi popa să semneaze, el grăiască*". *„Troparele deacă se vor sfârşi, să meargă diaconul aproape de sfintele dvere, să arate orariul său celora de afară, să grăiască lin*"[279]. *„Să cântăm noi ceia ce sunt dennafară tri svetoe*[280]. *Diaconul să stea aproape de popa, ruga grăind. Rugăciunea de tri svetoe*"[281]. *„Strigare*". *„Sfârşindu-se rugăciunea şi când vor auzi cântând Slava şi I nine, grăiască şi aceia*"[282]. *„De trei ori să facă împreună închinăciuni trei înnaintea sfinteei mease. Deaciia grăiască diaconul către popa*"[283]. *„Şi iară diaconul*". *„Şi după sfârşitul lu tri svetoe să strige diaconul*". *„Iară popa*". *„Diaconul*". *„Cetitoriul, cântecul lu David. Diaconul aciiaş*"[284]. *„Cetitoriul, începătura apostolu⟨lui⟩. Diaconul*"[285]. *„Cetitoriul, apostol, şi după sfârşitul apostolului grăiască popa*". *„Diaconul*". *„Şi cânte alliluia, cântecul lui David sau macară mainte de aceasta să grăim apostolul. Să ia diaconul cădelniţa cu tămâie, să se apropie, către popa grăiască*"[286]. *„Ce lui e obiceaiul să blagoslovească şi rugă spr-ins să zică, să cădească sfânta masă împrejur şi pre popa. Rugăciunea grăită de la preutul înnaintea sfinteei evanghelie*"[287]. Cuvântul în cadrul liturgic este materializat în *Evanghelia* pe care preotul o tămâiază, o poartă pe umăr, o pune în mijlocul bisericii să fie sărutată. Momentul diaforic surprinde tensiunea mistică a cinstirii Cuvântului şi puterea nemăsurată a acestuia. La momentul endoforic se face o identificare a cuvântului cu cartea. Momentul epiforic transgresează gesturile ritualice şi subliniază contemporaneitatea mistică a credincioşilor cu Hristos, pentru că: *„contemporaneitatea reprezintă analogul temporal al*

---

[278] *Liturghierul lui Coresi...*, p. 134 (16r, 16v)
[279] *Ibidem*, p. 134 (17r)
[280] În trad. *„de trei ori sfânt*"
[281] *Ibidem*, p. 134-135 (17r)
[282] *Ibidem*, p. 135 (18r)
[283] *Ibidem*, p. 135 (18r, 18v)
[284] *Ibidem*, p. 135 (18v)
[285] *Ibidem*, p. 135 (19r)
[286] *Ibidem*, p. 135 (19r)
[287] *Ibidem*, p. 135-136 (19r)

naturii eshatologice a mesajului hristic"[288] *„Şi după aceaia cădelniţa să puie, să meargă cătră popa şi să-ş închine lui capul, să ţie urariul, grăiască". „Cumu-i va fi numele evanghelistului. E preutul să înseamne el, grăiască". „Diaconul zică". „Şi să se închine el, să se ducă şi să stea înnaintea sfinteei mease şi să se închine cu dulce-smerenie, să ia evangheliia şi să iasă pren sfintele dvere, meargă şi să stea la tocmit al lui loc, înnainte-i mergând şi sfea(şt)necul. E preutul să stea dendărătul sfinteei mease de va avea loc, iară de nu dennainte şi să caute spre apus să strige". „Diaconul den ime recu sfânta evanghelie cetenie. Popa aciiaş zică". „Iară de iaste ş-alt diacon slujind, acela să strige denlăuntrul altariului în locul popeei". „Evangheliia deaca se va sfârşi să grăiască popa cătră diacon". „Diaconul să meargă până la locul de obiceai, să înceapă aşa. Diaconul*"[289]. *„Aceastea deacă vrem grăi, grăiască preutul rugăciune. Ruga cu prilej rugăciune*"[290]. *„Diaconul". „Popa să strige". „Şi să desfacă andimisul. Diaconul să zică*"[291].

„De aicea treci întru a lu Vasile liturghie, ruga de chemaţi mai dennaintea sfintei înnălţare"[292]. *„Strigare". „Diaconul". „Ruga de credincioşi, după când veri întinde andimisul*"[293]. *„Diaconul". „Popa să [strige]*"[294]. *„Diaconul". „Ruga de credincioşi a doa". „Diaconul". „Popa să strige". „Ruga să facă preutul adins [el]u/ş. Heruvicul să cântăm*"[295]. *„Heruvicul cântând, să între diaconul în sfântul oltariu şi să ia cădelniţa cu tămâie şi meargă cătră popa să ia năravul de cădire blagoslovenie, să cădească sfânta masă obraz de cruce împrejur şi beseareca toată şi preutul şi după aceaia să stea diaconul de-a stânga lui, cu toată smereniia, să aştepte sfârşirea rugăciuniei. E deacă se va sfârşi să stea depreună rugându-se heruvicul grăind adins eiş şi de trei ori să se închine grăind acesta. Şi să se ducă în*

[288] Virgil Ciomoş, *Topologia proximităţii...*, p. 61.
[289] *Liturghierul lui Coresi*, p. 136 (20v).
[290] *Ibidem*, p. 137 (21r)
[291] *Ibidem*, p. 137 (21v)
[292] *Ibidem*, p. 137 (22r)
[293] *Ibidem*, p. 137 (22v)
[294] *Ibidem*, p. 138 (23r)
[295] *Ibidem*, p. 138 (24r)

proscomidie[e], înnainte să meargă diaconul cu cădelnița și să-l puie în vârhul diaconului, acesta luând și aceluia cu frică și cu toate socotințele și cu tărie. Însuș preutul să ia sfântul potiri nu mai și așa să facă mare vâhod, înnainte-i mergând diaconul, ținând și cădelnița cu sfântul blid întru un deaget al mâiniee⟨î⟩ dereapte, trecând pren beseareca, [r]ugând amândoi de toți grăin[d]"[296]. *„Așijderea și sfântul blid să-l puie în vârhul diaconului, acesta luând și aceluia cu frică și cu toate socotințele și cu tărie. Însuș preutul să ia sfântul potiri numai și așa să facă mare vâhod, înnainte-i mergând diaconul ținând și cădelnița cu sfântul blid întru un deaget al mâinieii⟨î⟩ dereapte, trecând pren beseareca, [r]ugând amândoi de toți grăin[d]"*[297]. *„Și când va veni cătră sfintele dvere, popa să meargă, pestind, diaconul înnainte să meargă, stea, ție în cap sf]înt]ul blid cumuș iaste, puținel să se întoarcă către popa și popa intrând grăiască". „Diaconul grăiască". „Și așa să meargă preutul și să puie sfântul potiri. Atunce să ia și sfântul blid den capul diaconului, să puie sfântul potiri. Atunce să ia și sfântul blid den capul diaconului, să puie sfântul potiri. Atunce să ia și sfântul blid den capul diaconului, să puie și ace la în sfânta masă, grăiască"*[298]. *„Diaconul să pleace capul său, cătră popa grăiască". „Și iară diaconul cătră popa". „Și popa să zică". „Așijderea diaconul zică «amin» și să se închine și vreame să ia, iasă și stea la loc ce e tocmit de obiceai, grăiască începătură după mar[el]e vâhod"*[299]. *„Ruga după punerea sfintelor darure". „Preutul denlăuntru st[ea], să se închine de trei ori, rugându-se, grăiască". „Și să sărute sfânta, cum sunt coperite, întâiu sfântul blid, așijderea vârhul sfântului potiri și marginea sfinteei mease, înnaintea sa. Să sărute și diaconul urariul său, io iaste spre el obraz de cruce, și așa să împreuneaze, zică"*[300]. Multele închinăciuni ale preotului și diaconului, sărutarea cu pioșenie a

---

[296] *Liturghierul lui Coresi...*, p. 139 (25v, 26r)
[297] *Ibidem*, p. 139 (26 r)
[298] *Ibidem*, p. 139 (26v)
[299] *Ibidem*, p. 139 (27r)
[300] *Ibidem*, p. 140 (29r)

obiectelor de cult de către preot şi diacon creează în plan diaforic tensiunea între sacru şi profan. În plan endoforic profanul se identifică prin gestul ritualic cu sacrul. În plan epiforic se suspendă circumstanţele liturgice respectate cu stricteţe pentru a se intra în planul înalt al dumnezeirii. Nu mai avem scindarea în profan şi sacru. Imediatul, concretul şi necesarul se esenţializează ca taină în care fiecărui participant i se oferă posibilitatea să moară şi să învie, iar viaţa în care intră este una veşnică, fără tristeţe şi durere. *„[A]ceasta de la diaconul să grăim şi preutul să ia aerul despre sfinte şi puţinel rădice el, grăiască"*. *„Şi acela s[ă] sărute, să-l puie, să strige"*. *„Diaconu să meargă şi să stea den-a stânga popeei de o laturi a sfinteei mease, închine-se de trei ori. Preutul să se r[o]a[ge]"*[301]. *„E preutul zică strigar[ea]"*. *„Oamenii"*[302]. *„Diaconul să ia steaoa, să o şteargă de andimis şi să o sărute, să o puie cu aerul. De aciia [să] meargă şi să stea în partea dereaptă şi de va fi repidă să o ia în mâinile sale şi să apere spre sfinte cu toată socotirea, ca să nu cază muscă sau ceva de ceale jâgănii mici. E d[e] [n]u va fi ripidă să facă aceasta cu p[o]crovul. Preutul s[ă] s[e] roa[ge]"*[303]. *„Preutul să strige"*. *„Diaconul să se atingă de urariul său să arate popeei şi popa sfântul blid. Aşijderea şi sfântul potiri când va arăta preutul grăiască, aceas[t]a întru [t]aină ză zică"*. *„Să strige"*. *„Arate şi diaconul cu nusul [a]şijderea şi sfântul potiri [preutul să se pleace], [ro]agă-se"*. *„Să strige"*. *„Când va v[rea] popa a face ch[e]mare sfântul duh şi [săvârşească?] sfintele darure, să părăsească diaconul de-a ţinearea ripida sau pocrovul şi să meargă aproape de preutul şi să [se] închine amândoi înnaintea sfinteei mease, rugându-se adins eiş. Aşijderea capul pleace puţinel diaconul şi arate cu urariul sfântul blid, grăiască"*. *„Şi popa blagoslovească spre sfânta pâine, grăiască lin"*[304]. *„Şi diaconul"*. *„Şi iară diaconul"*. *„E preutul blagoslovească aciia spre sfântul potiri, grăiască"*. Blagoslovirea, adică

[301] *Liturghierul lui Coresi...*, p. 141 (30v)
[302] *Ibidem*, p. 141 (31r)
[303] *Ibidem*, p. 142 (31v)
[304] *Ibidem*, p. 142 (33r, 33v)

binecuvântarea rostită de preot în plan endoforic ține de identificarea preotului cu Hristos, iar în plan epiforic se fixează prin cuvânt puterea ziditoare a noii dimensiuni. *„[Diaconu]l”*. *„Și aciia arate cu urariul său depreună sfânta, grăiască”*. *„Să strige”*. *„Diaconul”*. *„Preutul să se roage”*. *„Diac[onul]”*[305]. *„Strigare”*. *„Oamenii să zică”*. *„[P]reutul să strige”*. *„Preutul să se roage în taină”*. *„Preutul [să strige]”*. *„Să stea diaconul, să ia aminte cătră popa cu ochiul. Preutul să se pleace, să se roage”*[306]. *„Când va vedea diaconul pre popa ru[ga] sfârșind și închinân[du]-se, [să] se închine și el în loc ce-ș stă, de trei ori, și cân[d] va vedea pre popa iară tinzându-ș mâna și atingându-se de sfânta pâine să strige”*[307]. *„Și popa să ridice sfânta pâine, grăiască”*. *„Diaconul amu meargă, stea de-a dreapta popeei și popa frângă sfânta pâine în patru părți și o puie în sfântul blid, în chip de cruce, grăiască și aceastea frângând”*. Aducerea jertfei este punctul culminant al serviciului divin liturgic și toate manifestările cultice conduc la el pentru a-l scoate în evidență. În plan diaforic avem joncțiunea tuturor elementelor ce pregătesc jertfa și pe credincioși, în plan endoforic este săvârșirea jertfei nesângeroase, iar în plan epiforic avem realizarea transsubstanțierii la nivelul întregii Biserici, pentru că nu numai pâinea și vinul devin trupul și sângele lui Hristos, ci întreaga Biserică. *„Diaconul să arate cu urariul lui sfântul păhar, grăiască”*. *„Iară popa să ia cea parte de sus [pusă], facă cruce cu nusa spre sfân[tul] poti[r]i gr[ă]iască”*. *„Și aș[a] să bage acela, diaconul [zică]”*. *„Să aducă uncropul cât să fie destul. Și preutul să zică”*. *„Diaconul”*. *„Deaciia să se închine depreună și să se roage. Diaconul să se încingă cu urariul său, în chip de cruce și să stea puțin acolea și popa să facă cătră diaconul în[ch]inăciune și iertăciune să ceară [ș]i să ia o parte din sfinta pâine și să o împarț[ă] [în] doau[o] [ș]i o parte amu însuș să o ia înlăuntrul palmei mâiniei dereapte, altă să o ia cu trei degete a [mâin]iei dereapte, grăiască că[ti]nel [diaconului?]”*. *„E diaconul să se apropie, facă mătanie cu*

---

305 *Liturghierul lui Coresi...*, p . 143 (33v-35v)
306 *Ibidem*, p. 144 (25v-37v)
307 *Ibidem*, p. 144-145 (37v)

toată smereniia, ceară iertăciune şi aşa să vinie popa, dea lui, grăiască". „Şi diaconul să sărute mai-marelui mâna, şi să ia să meargă înaintea sfinteei mease şi pleace capul şi roagă-se, ziică"[308]. *„Şi popa să ţie şi el ce-au luat sfânta parte şi să-ş plea[c]e [c]apul înnai⟨t⟩ea sfinteei mease şi să se roage, zică cealea ce-au zis mai denainte. Deci şi el să se cuminece, cumu-i va fi în mână c[u] [toa]tă socotinţa. Aşijderea să ia cu amândoauo mâinile şi c[u] pocrovul sfântul potiri şi s[ă] [s]e cuminece de trei ori [d]en el şi după aceaia rămăşiţele sale şi sfântul potiri ce ie în mână cu pocrovul să şteargă şi pre margine, io va să sărute. Să cheame aciiaş diaconul"*[309]. *„Şi să se apropie şi închinăciune aciia ceară, să atingă şi el popa de sfântul potiri şi cu pocrovul şi să se cuminice şi el de trei ori. Aşa să grăiască popa diaconului, cumu-i va fi numele". „[D]eci să şt[ea]rg[ă] [cu] [pocrovul] ce ie în mân[ă], u[sne]le [sfântului potiri, să sărute el şi să sărute şi[p]opa în f[a]ţă" „Popa". „Diaconul". „Şi după aceaia însuş diaconul să ia în mână sfântul blid şi măturiţa, să împreuneze tot în sfântul potiri cu frică şi cu toată socotirea ca să nu cază nici o fărâmă de ceale mai mici, să nu cază sau să rămâie. Şi preutul, aceasta să fie, grăiască de dulce-dare molitvă. Preutul să se roage"*. Transsubstanţierea constituie momentul culminant al actului liturgic, de aceea apare ca vârful spre care sunt îndreptate toate gesturile ritualice, rugăciunile rostite şi actele săvârşite. Momentul diaforic generează o tensiune din imposibilitatea împăcării materialităţii pâinii şi a obiectelor liturgice cu simbolismul spiritualizat al puterii harului. În plan endoforic se caută anularea acestei tensiuni prin identificarea actului ritualic cu istoria soteriologică a *Vechiului* şi *Noului Testament*. În plan epiforic, nu mai e necesară cunoaşterea *Bibliei*, pentru că nu se reduce un act la o povestire iniţiatică, ci se instituie o dimensiune nouă cu coordonate noi, specifice, prezentul fiind în acelaşi timp şi trecut şi viitor, deoarece: *„a te împărtăşi înseamnă a fi contemporan peste timp şi*

---

308 *Liturghierul lui Coresi...*, p. 145, (37v-38v)

309 *Ibidem*, p. 145-146 (39r)

dincolo de timp"[310]. Actul ritualic şi textul religios ne ajută să înţelegem că *„a fi contemporan nu înseamnă deloc a fi coprezent*"[311]. Vizibilul şi invizibilul sunt interschimbabile, deoarece în cadrul liturgic prezentul devine absent în coordonatele „hic et nunc", după cum absentul devine un prezent trăit intens, de aceea: *„contemporaneitatea noastră e, uneori, tocmai reflexul infernal al autenticei eshatologii*"[312]. *„Aşijderea diaconul deaca va sfârşi prin cin şi sfânta lingură să o puie în potiri şi să o acopere cu pocrovul. Şi cest sfânt potiri să-l ia diaconul cu zicerea preutului şi să se întoarcă cătră apus, să grăiască celora dennafară". „[Însuş] [preu]tul să zică". „Şi după strigatul diaconului, [d]e sunt alţii de [vor] să se cuminece să ia de la diaconul sfântul potiri şi să dea [lor] [şi] [aşa] înto[r]cându-se el cu [po]tiriu[l], bloagoslovească oamenii, grăiască*"[313]. *„E să nu sunt de-a se cuminecarea, diaconul ţiind potiriul şi popa să blagoslovească oamenii cu smerenie, e sfântul potiri să fie pus spre sfânta masă. Să ia popa gătată cădelniţa şi blagoslovească sfânta cădelniţă, cădească sfânta de trei ori, grăiască lin*"[314]. *„Aşijderea cădelniţa să o dea în dereapta diaconului, să puie şi sfântul blid în capul lui, fiind şi dz(v)eazda [cu] pocroavele. Însuş preutul să ia în mâinile sale sfântul potiri, grăiască adins eluş". „Să strige". „Oamenii". „Şi să puie aceastea la sfânta proscomidie. Deci să iasă diaconul şi grăiască". „E preutul grăind aceasta să strângă andimisul, să strige". „Aşijd[erea] diaconul". „Preutul să iasă şi să stea la locul de obiceai. Diaconul". „Şi preutul [ruga] de ieşire". „Oamenii". „Psalom".*

Redând indicaţiile tipiconale am parcurs întreaga liturghie. Ceea ce se remarcă la structura de suprafaţă este funcţia pur referenţială a textului. Indicaţiile sunt precise şi ele se referă la preot, la diacon şi la credincioşi. Se menţionează cine trebuie să spună, ce şi cum să spună

---

310 Virgil Ciomoş, *Topologia proximităţii...*, p. 61.
311 *Ibidem*, p. 59.
312 *Ibidem*, p. 60.
313 *Liturghierul lui Coresi...*, p. 146 (39v-41r)
314 *Ibidem*, p. 146-147 (41r)

(*„să strige*”, în taină *„sieş*” sau *„luiş*” sau normal, fără indicarea expresă a registrului). Chiar dacă formulele tipiconale se repetă, aceasta nu duce la o stereotipie liturgică, pentru că ele se adresează preotului care ţine seamă de ele, iar textul ce le urmează, fiind rostit, este în concordanţă cu momentul liturgic respectiv. Săvârşirea acestei slujbe în afara bisericii necesită evocarea mintală a diverselor părţi ale unei biserici, cum ar fi împărţirea în cele trei părţi: pronaos, naos şi altar, Sfânta masă, uşile arhiereşti şi diaconeşti. Totul se supune unor canoane şi rigori prescrise pe care preotul, diaconul şi oamenii trebuie să le respecte din moment ce acceptă deliberat să participe la slujba văzută ca eveniment cosmic. Nimic nu se petrece la întâmplare. Fiecare gest, privire, mişcare este foarte clar menţionată.

2.3.2. Rugăciunea

În plan simbolic, la nivelul rugăciunii percepem complexitatea serviciului cultic. *„E cându se vor închina, să grăia[sc]ă întru eiş această rugăciune*”.

Rugăciunea pe parcursul liturghiei este rostită în trei registre de tonalitate: unul al rugăciunii tainice *„întru eiş*” adică în şoaptă; unul al rugăciunii cu glas tare, introdusă prin formulări precum: *„diaconul să ţie în m[âna] dereaptă stihariul cu urariul şi să-ş închine capul său, să grăiască*” ultimul registru fiind unul acut, strigat, subliniind prin intensitate importanţa momentului liturgic. De asemenea, se prezintă mişcarea pe care o face diaconul şi textul pe care îl rosteşte acesta, când îi cere preotului să-i dea binecuvântarea. *„E preutul să blagoslovească el, grăiască*”. Indicaţiile tipiconale actualizează dimensiunea tradiţiei apostolice, pentru că presupun o transmitere vie de la preot la preot *„să se roage aşa ca preutul*”. Dincolo de transmiterea textului se are în vedere crearea atmosferei sacralizate care are o dimensiune simbolică. Gestul preotului separat de contextul liturgic este ridicol şi lipsit de sens, pe când în cadrul liturgic primeşte semnificaţii cosmice.

În ceea ce priveşte caracteristicile textuale ale Liturghierelor, ele au fost puse în evidenţă de teologi precum Paul Evdochimov[315], care preia interpretările mistagogice ale marilor mistici ortodocşi, începând cu Sfântul Maxim Mărturistorul, şi le actualizează simbolic, menţinându-se la nivelul endoforic: *„Liturghia euharistică reprezintă cele trei apropieri de taina mântuirii Proscomidia Îl arată pe Mielul jertfit înainte de crearea lumii şi care, după pregătirea mesianică a* Vechiului Testament, *din veşnicie, intră în Istorie şi Se jertfeşte în timpul lui Pilat din Pont, la Ierusalim, proiecţie anticipată pe care grecii o numesc* ***arhetipul*** *(antitype) jertfei care va veni... Liturghia celor chemaţi iniţiază în ansamblul lucrării lui Hristos. Liturghia credincioşilor ne face să participăm la Patimile, Învierea, Înălţarea, a Doua Venire şi Împărăţia veşnică a lui Hristos"*[316].

În cadrul Liturghiei există trei liturghii, ca o atingere mistică a perfecţiunii prin ritual. Cele trei liturghii sunt: Proscomidia, Liturghia catehumenilor şi Liturghia credincioşilor. Urmărind indicaţiile prezentate remarcăm următoarele momente:

„1. Proscomidia

1. *Invocarea Duhului Sfânt prin rugăciunea „Împărate ceresc" şi rugăciunile din faţa Sfintelor Uşi.*
2. *Îmbrăcarea preoţilor slujitori.*
3. *Spălarea mâinilor.*
4. *Pregătirea darurilor.*
5. *Tămâierea bisericii.*
6. *Rugăciunile din faţa Sfintei Mese şi invocarea Duhului Sfânt — „Împărate Ceresc".*

2. Liturghia catehumenilor

1. *Binecuvântarea preotului.*
2. *Ectenia mare, care se încheie cu doxologie treimică (Antifonul întâi).*
3. *Psalmul 103.*

---

[315] Paul Evdokimov, *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*, Prefaţă de Olivier Clément, Traducere: Carmen Bolocan, Iaşi, Editura Polirom, 1996.
[316] *Ibidem*, p. 108-109.

4. *Ectenia mică.*
5. *Psalmul 145.*
6. *Troparul „Unule-Născut”.*
7. *Cântarea „Fericirilor”.*
8. *8. Vohodul Mic.*
9. *Cântarea: „Veniți să ne închină...”*
10. *Trisaghionul.*
11. *Apostolul*
12. *Evanghelia și Cazania preotului.*
13. *Ectenia întreită.*
14. *Rugăciunea pentru catehumeni și trimiterea lor.*

3. *Liturghia credincioșilor*

Înaintea anaforei:

1. *Rugăciunea pentru credincioși.*
2. *Heruvicul.*
3. *Rugăciunea Darurilor.*
4. *Vohodul Mare.*
5. *Rugăciunea punerii-înainte.*
6. *„Să ne iubim unii pe alții”.*
7. *Sărutarea păcii.*
8. *Crezul.*

Anaforaua sau canonul euharistic:

Chemarea la înțelepciune: „Să stăm cu frică”.

A. Marea rugăciune euharistică:

1. *Cu vredniciei și cu dreptate este a ne închina...*
2. *Sfânt, Sfânt, Sfânt...*
3. *Comemorarea Cinei.*

B. Sfințirea:

1. *Cuvintele de instituire.*
2. *Jertfa Trupului și Sângelui, cântarea: „Pe Tine Te lăudăm...”*
3. *Epicleza sau invocarea Sfântului Duh.*

C. Marea Rugăciune euharistică:

1. Pomenirea sfinților și pomelnicul celor vii și al celor adormiți, Axionul Născătoarei de Dumnezeu („Cuvine-se cu adevărat să te fericim...).

2. Ectenia recapitulativă, rugăciunea de taină a preotului.

3. Rugăciunea domnească.

D. Înălțarea, Frângerea și Împărtășirea:

1. Binecuvântarea, rugăciunea preotului pentru cei care și-au plecat capetele.

2. Sfintele Sfinților (Sancta, Sanctis).

3. Frângerea Trupului și amintirea.

4. Rugăciunea pregătitoare.

5. Împărtășirea preotului și a diaconului.

6. Binecuvântarea poporului cu Sfântul Potir.

7. Împărtășirea credincioșilor.

8. Rugăciunea de mulțumire.

9. „Potrivirea" Sfintelor.

10. Concedierea credincioșilor, miruirea lor cu împărțirea anaforei"[317].

Rugăciunile rostite în Liturghie, cu toate coordonatele ritualice ale acestora: binecuvântări, cădiri, invocații (prin ridicarea brațelor), închinăciuni, sărutări și celelalte gesturi, oferă textului o valoare simbolică absolută prin care cuvintele trec din sfera raționalului în cea a transconștientului perceput ca univers simbolic. Având în vedere dimensiunea metaforică a textului cultic, prin prezentarea procesului dia-endo-epiforic, vedem cum, pornindu-se de la tensiunea creată între elementele constitutive ale realității cultice (preot; credincioși vii și morți; cete ale sfinților, mucenicilor și îngerilor; gesturi, obiecte și rugăciuni) într-o dimensiune sofianică, Transconștientul nu se subordonează și nici supraordonează conștientului sau raționalului, nu

[317] Paul Evdokimov, *Rugăciunea în Biserica de Răsărit...*, p. 109-111.

se identifică cu subconştientul, deşi îl înglobează, ci se prezintă ca un real aparte, autotelic, planul de referinţă fiind cel al rugăciunii rostite.

Fără cuvânt nu se poate vorbi de existenţa autotelică a planului religios creat prin cult şi ritual. Eu = Tu = Noi = Ei = Hristos. Formula liturgică este una a echivalenţei mistice între sine şi celelalte arhetipuri ale acestuia într-un continuum al conştiinţei de sine, „*spaţiul clerical fiind unul integralist*"[318].

---

[318] Virgil Ciomoş, *Topologia proximităţii...*, p. 65.

2.4. Caracteristici textuale ale *Molitvenicelor*

Dintre cărţile pe care le foloseşte preotul, cartea cu care el iese în lume la oficierea diverselor slujbe este *Molitvenicul.*[319] ***Molitvă*** în slava veche însemna 'slujbă'. O altă denumire dată acestei cărţi de cult, nelipsită din mâna preotului, este *Aghiasmatar*, pentru că în ea sunt cuprinse slujbele de sfinţire a apei, respectiv *Aghiasma mare*,

---

[319] cf. Ioan Floca, *Molitfelnicul ortodox — studiu istorico-liturgic cu privire specială asupra molitfelnicului românesc până la sfârşitul secolului XVIII*, în *„Mitropolia Ardealului*", VII, 1962, nr. 1-2, p. 93-115. În acest studiu de la început se precizează conţinutul cărţii: *Molitfelnicul (Molitvelnicul Molitvenicul) sau Evhologiul este o carte bisericească ce cuprinde rânduiala Sfintelor Taine, diferite rugăciuni (molitve), învăţături canonice şi îndrumări tipiconale etc. Cuprinsul, în general, este nesistematizat, diferind atât ca formă de exprimare, cât şi ca număr de piese de la o ediţie la alta*" (p. 93). Părintele profesor universitar consideră că *„în primele veacuri rugăciunile erau un produs al piozităţii creştine, o creaţie a sentimentului religios. Erau improvizaţii pe marginea unei teme de credinţă*" (p. 94). Cel mai vechi *Evhologhion* atestat documentar este *Evhologhionul lui Serapion*, episcop de Thumis, din veacul IV, descoperit la Sfântul Munte Athos. Vorbind despre *Molitfelnicul* în limba română, autorul observă că *„Molitfelnicul şi Liturghierul sunt cărţi care se leapădă mai greu de influenţa slavonismului şi grecismului*" (p. 96). Ni s-au păstrat cinci Molitfelnice în manuscris: 1. cel pe care l-a studiat M. Gaster şi pe care l-a datat înainte de 1630; 2. Molitfelnicul păstrat la Biblioteca Academiei datat între 1660 şi 1675; 3.Molitfelnicul redactat şi în limba română şi în limba slavonă, 4. Molitfelnicul studiat de I. Bianu copiat după Molitfelnicul de înţeles al lui Dosoftei din 1574; 5. Molitfelnicul scris de Matei Bajidar (1686) şi Mihai popa din Câineni (1734).

Un capitol important din cultura noastră medievală îl constituie tipărirea de cărţi bisericeşti. Primul Molitfelnic tipărit este cel al lui Coresi întitulat *Tâlcul Liturghiilor şi Molitfenicul românesc*, tipărit la Braşov în 1564 la comanda lui Forro Niclăuş. În *Polojenie* Diaconul Coresi se adresează preoţilor astfel: *„româneşte am scris acest Molitvenic cum să înţăleagă şi popa ce zice însuşi şi oamenii ce ascultă, că alte limbi înţeleg, şi Dumnezeu aşa au fost lăsat şi Proorocilor şi Apostolilor să grăiască în limba cum înţăleg oamenii*", încheind cu următoarele cuvinte: *„Fraţii mei popi, cu bun înţeles şi mare frică şi cinste pomeniţi numele Domnului, nu boscorodiţi, că vă bate (pe) voi Domnul*" (apud Ioan Floca, *art. cit.* p. 100-101). Urmează *Molităvnic de'nţeles*, apărut la Iaşi în 1681, tradus din greceşte şi scos de Mitropolitul Dosoftei al Moldovei. În Ardeal apare un *Molitvenic*, la Bălgrad (Alba Iulia) în 1689, pe vremea lui Mihail Apafi, craiul Ardealului, cu blagoslovenia mitropolitului Varlaam, avându-l ca traducător şi autor pe Ioan Zoba din Vinţ.

care se face în Ajunul Bobotezei şi *Aghiasma mică* care se oficiază ori de câte ori urmează să se sfinţească ceva, apa fiind agentul sfinţitor.

Faţă de *Biblie*, văzută ca un prototext[320], textul din cărţile de cult prezintă câteva trăsături caracteristice care-i reliefează valoarea ritualică. Dimensiunea în care se actualizează acest text este cea a unui cadru sacru marcat. Textul cultic este construit pe baza realităţii altor texte: **textul religios consacrat** ca ***Sfântă Scriptură*****, textul învăţăturii de credinţă** şi al credinţei în adevărul absolut din textul *Sfintei Scripturi*, şi textul **credinţei în realitatea transconştientă a actului liturgic**.

Textul religios este, fireşte, un text cu o paradigmă semantică bogată, focalizată pe relaţia Om-Dumnezeu. Pe parcursul textului vedem că sensul de Dumnezeu se îmbogăţeşte dogmatic, cum este spre exemplu relaţia mistică (hermeneutică) de unu (monada demiurgică), doi (cele două firi), trei din dogma Sfintei Treimi (exprimată în formule consacrate de rugăciuni). Ceea ce urmărim este aici nuanţarea şi îmbogăţirea sensului textului pe baza cuvântului rostit, cu scopul de a *revela* transcendentul acestui conţinut în imagini. Imagistica, asociată planului divin şi însoţită de gestul ritualic, dă dimensiunea metaforică a textului. Spre deosebire de textul religios cu cele cinci modalităţi de actualizare prezentate de Paul Ricoeur[321],

---

[320] Conceptul de *„prototext religios"* a fost utilizat de Mircea Borcilă în cadrul cursului său de poetică ţinut la Facultatea de Litere de la Universitatea din Cluj 1996, din 28 martie 1996. Acesta are la bază conceptul de nivel *„prototextual"* din studiul aceluiaşi autor, *Contribuţii la elaborarea unei tipologii a textelor poetice*, SCL, XXXVIII, 1987, nr. 3, p. 185-195. Prototextul religios în concepţia profesorului clujean este acel text care prezintă un subtext şi o dinamică metaforică de tip II, având o configuraţie prototextuală dia-endo-epiforică. Prototexul vizează acele creaţii-texte fundamentale ale culturii care nu sunt *„specializate"* ca filosofie, religie în sens 'cultic', sau literatură, ci înglobează posibilităţile acestora, posedându-le într-o stare embrionară, nediferenţiată, ca o metaforă revelatoare dezvoltată.

[321] Paul Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, Edited with an Introduction by Lewis S. Mudge, Philadelphia, Fortress Press, 1979. Deoarece vorbim despre textul cultic, deci un alt tip de text, menţionăm şi textul lui Paul Ricoeur, *Experienţă şi limbaj în discursul religios — dificultăţile unei fenomenologii a religiei*, text prezentat pentru prima dată în cadrul unui colocviu internaţional organizat în ianuarie 1992 de Facultatea de Filosofie a Institutului Catolic din Paris, documente publicate

textul cultic încă de la început se scaldă în sacru. Sacralitatea vizează: **locul** săvârşirii actului religios (biserica, cimitirul, ogorul, drumul, casa şi gospodăria), **aspectul comunitar**, comuniunea credincioşilor care participă la săvârşirea actului, ca beneficiari direcţi ai acestuia, **preotul**, ca persoană investită cu har liturghisitor, care oficiază. Textul rostit face parte din acest complex ritualic, fiind **oficierea la nivelul cuvântului**, un „*cuvânt cu putere multă*"[322]. Ceea ce contează la acest nivel este afirmarea plenară a realităţii religioase ca o realitate superioară realităţii sensibile, neîndoielnică şi eternă. Cuvintele intră în anumite sintagme fixe, consacrate („*Despuitoriule Doamne, Dumnedzăul nostru*" (25 r)) care conturează o semantică a adresării

---

în vol. 15 al colecţiei *Philosophie „Comprendre et Interpréter*", iar în limba română într-un volum colectiv Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Paul Ricoeur, *Fenomenologie şi teologie*, traducere de Nicolae Ionel, cu o postfaţă de Ştefan Afloroaei, Editura Polirom, Iaşi, 1996, p. 13-36. În acest text Ricoeur reduce cele cinci tipuri de text biblic la trei: Tora, Profeţii, Înţelepciune. Reţinem din acest studiu compararea religiei cu limbajul: „*pentru a o spune pe scurt, religia este precum limbajul însuşi, care nu este realizat decât în limbi. De altfel, comparaţia merge foarte departe în măsura în care diferenţa dintre religii o dublează pe cea a limbilor, şi uneori o fixează şi o consolidează, când nu o instaurează*", (p.17). Dacă în prima carte amintită Paul Ricoeur vorbeşte despre existenţa cercului hermeneutic, în cazul celui de-al doilea studiu, referindu-se la intenţia de elaborare a unei fenomenologii religioase, autorul presupune existenţa mai multor cercuri hermeneutice, care sunt inerente constituirii scripturale a credinţei evreieşti şi creştine. Dacă primul cerc se referă la faptul că „*raportul între Cuvântul lui Dumnezeu şi Sfintele Scripturi pare circular, în măsura în care Cuvântul este considerat ca instanţă întemeietoare a Scripturii, iar Scriptura la locul de manifestare a Cuvântului, altfel spus, Cuvântul nu poate atesta funcţia sa de întemeiere fără să recurgă la Scripturi*" (p. 19-20), cel de-al doilea cerc cu o rază mai mare „*îl putem denumi acela al cuvântului inspirat şi al comunităţii interpretante şi confesante*" (p.20).

[322] Prin formula „*cuvânt cu putere multă*" rostită la slujbele arhiereşti atunci când arhiereul îi dă binecuvântare diaconului să citească Sf. Evanghelie, se construieşte o metaforă ce depăşeşte atât sensul comun de cuvânt şi de putere, dimensiunea nou creată fiind una ce ţine de „*împărăţia cuvântului*"; o altă metaforă dată Euharistiei, adică „*Împărăţiei lui Dumnezeu*" ne disociem de interpretarea dată acestei metafore de către Mogens Stiller Kjärgaard (*Metaphor and Parable: A sistematic analysis of the Specific Structure and Cognitive Function of the Synoptic Similes and Parables qua Metaphor*, Leiden, Netherlands, Brill, 1986) care percepe metafora ca o relaţie predicativă şi nu ecuaţională.

directe către divinitatea prezentă în chip esențial în structura de adâncime a sensului textual.

Fiecare *Molitvenic* are câte o *Predoslovie* care cuprinde binecuvântarea (mesajul) ierarhului: *„cătră prea Osfințitul și în Hristos luminatul, VARLAAM Arhiepiscop și Mitropolitul: Sfintei Mitropolii a Belgradului*"[323], după care urmează o scurtă predică legată de instituirea și importanța sfintelor taine. Tainele *Vechiului Testament* de dinainte de căderea în păcat sunt considerate de autor *„Raiul și Pomul vieții: Raiul au fost chipul împărăției ceriului, că Scriptura Împărăția Ceriului o numește Raiu*" (Luca 23, stih 43)[324], *„Iară Pomul vieții au închipuit pre Fiul lui Dumnezău* (Apostolul P. 2, stih 7)[325]. Prin cult se instituie ritualic (epiforic) starea de împărăție a binecuvântării prin care se deschide rugăciunea. Este evidentă apropierea *Molitvenicului* de *Sfânta Liturghie* văzută ca *Împărăția lui Dumnezeu* în care tronează Fiul acestuia. Sunt amintite aceste două taine pentru că Dumnezeu a poruncit ca omul să trăiască încă de la început cu ele și mai ales că *„sacramenturile sînt spre viață date numai acelora le sînt spre moarte, carii trăesc rău cu iale* (1 Corintheni, 11, stih 27-29)"[326]. Pornind de la *Biblie*, Ioan Zoba din Vinț se situează la momentul endoforic când prezintă sacramentele date de Dumnezeu după căderea în păcat, pe care le împarte în trei perioade: în vremea făgăduințelor (jertfele aduse de Abel, Avraam, Melchisedec, mistuite cu foc de sus, corabia lui Noe, curcubeul, toate prefigurând dimensiunea soteriologică hristică: *„care au închipuit moartea și înviiarea lui Hristos* (rim. 4, stih 25)"[327]; urmează tainele de sub Lege (Legea *Vechiului Testament*): tăierea împrejur, Mielul Paștilor. *„Lângă aceste 2 taine mari: mai fost-au 5 mari și minunate*"[328]: negura ce umbla înaintea taberei lui Moise, trecerea prin

---

[323] *Molităvnic izvodit din slavonie pre limba rumânească... 1688, aprilie, 22 de dzile...*, p.2.

[324] *Ibidem*, p. 2.

[325] *Ibidem*, p . 3.

[326] *Ibidem*, p. 3.

[327] *Ibidem*, p. 4.

[328] *Ibidem*, p. 7 (4 r)

Marea Roşie, mana, apa din piatră, şarpele de aramă. Se încheie cu prezentarea tainelor *Noului Testament* care se găsesc în această carte: Botezul, Miruirea, Căsătoria, Spovedania, Maslul. În afară de taine se mai găsesc *„rânduiale sfinte şi slujbe tocmite şi rugăciiuni de multe trebi. Toată-i întărită cu scriptura sfântă şi înfrumuseţată cu Psalmi din Psaltiria lui David şi din cărţile Evangheliştilor ş-ale apostolilor. Cuprinde întru ia toată viiaţa omului creştin, din ceasul naşterii până la ceasul morţii şi până la îngropăciune*"[329]. Ideea ce reiese din această parte introductivă a *Molitfelnicului* este de a da certitudine sacerdotului că omul trăieşte toată viaţă în lumina tainei, şi întreaga viaţă a creştinului este jalonată religios prin săvârşirea tainelor amintite. Trăirea tainelor are loc în plan cultic şi revelarea conţinutului sacru al acestei realităţi aparţine momentului epiforic. De aceea, pentru înţelegerea specificităţii ei e necesară depăşirea datelor concrete ale ritualului (momentul diaforic) şi interpretarea biblică, istoricizantă, teologică (momentul endoforic).

Fiecare taină este pregătită prin molitve care le precedă, astfel sunt cele trei molitve ale *„muierii*", a lăuzei, după care urmează *„molitva babii*" şi *„molitva când să dă nume pruncului*"[330]. Legat de botez nu lipseşte nici *„molitva muerii când să tâmplă de piarde*" (25 r); pierderea copilului fiind considerată o crimă: *„care prin păcate astădz*[i], *în ucidere au cădzut, cu voe au fără de voe, şi pre cel zămislit întru ia l-au pierdut*" (25 r), părtăşia la păcat se transmite prin simpla prezenţă sau atingere şi celor din jur, de aceea se impune necesitatea curăţirii ritualice a lăuzei: *„şi pre toţi carii s-au aflat şi s-au atins de însă, după mare mila ta ca un bun şi de oameni iubitoriu, Dumnedzău miluiaşte şi iartă*" (25v). Importantă este recomandarea făcută conştiinţei preotului în această situaţie: *„Socoteaşte Preote foarte bine să iai samă de iaste muiarea vinovată în piiarderea Pruncului, să giiudece după pravilă, au de au fost fără de voia ei: puţin să o canoneşti; şi aşa să-i ceteşti Molitva aceasta*"

---

[329] *Molităvnic izvodit din slavonie...*, p. 11 (6r).
[330] *Ibidem*, p. 18 (3v).

(26). Canonirea constă în oprirea de la împărtăşire timp de douăzeci şi cinci de ani în caz de ucidere şi este asemenea unei excomunicări. Aceasta ne ajută să înţelegem importanţa ritualică a bisericii în viaţa comunităţii şi asigurarea perpetuării acesteia prin urmaşi.

În cazul slujbei logodnei se menţionează ca loc de săvârşire al acesteia biserica, logodnicii aflându-se în faţa Sfintelor Uşi *„bărbatul despre direapta, iară muiarea despre stânga”* (26 r). Este o slujbă centrată pe primirea inelelor din partea preotului după ce au fost puse pe *„Prestol”* (Sfânta Masă), semn al legământului de credinţă al celor doi făcut în mod festiv în prezenţa lui Dumnezeu, după cum spune ectenia rostită: *„Pentru robii lui Dumnedzău (numele) carii să lo[go]desc acum unul cu altul şi pentru spăseniia lor, Domnului să ne rugăm”* (26 v). Se subliniază ritualic unirea celor doi: *„Doamne cel din veaci, care pre ceale despărţite într-una le împreunez şi legătura dragostei ai pus nerăsipită; cela ce ai blagoslovit pre Isaac şi pre Răveca, şi pre aceia moştenitori făgăduinţei Tale i-ai arătat, Însuţi blagosloveaşte şi pre robii tăi aceştia, îndereptându-i spre tot lucrul bun.”* (27 v). Sensul de logodnă primeşte o dimensiune mistică, sacră *„Doamne Dumnedzăul nostru, carele din limbi*[331] *ţ-ai logodit Ţie besearecă fecioară curată: blagosloveaşte şi logodna aceasta şi o împreună şi fereaşte pre robii tăi aceştia cu pace şi întru un cuget”* (28 r).

Cununia este numită după cununile pe care le poartă mirii ca semn văzut al harului ce-l îmbracă prin taina unirii celor doi într-un trup. Şi cununile sunt aşezate *„pre svântul Prestol”* (28 v) înainte de a le fi puse pe cap. Întotdeauna slujba cununiei este precedată de cea a logodnei, săvârşite imediat una după cealaltă, fie la un anumit interval de timp, de acomodare a tinerilor cu ideea viitoarei familii pe care o vor închega. Ectenia aşează nunta ce se săvârşeşte în rând cu nunta din Cana Galileii: *„Pentru să să blagoslovească nunta aceasta ca şi în Cana Galileiului, Domnului să ne rugăm”* (29 v). Întregul text rostit la cununie se axează pe dimensiunea unirii mistice a celor doi într-un

---

[331] limbi = neamuri, popoare.

trup: *„Şi acum, Domnitoriule prea svinte, trimite mâna Ta din svântul lăcaşul Tău şi însoţeaşte pre aceasta robul tău (numele) cu roaba ta (numele) că de la Tine să însoţeaşte bărbatului muiarea. Însoţeaştei-i pre ei întru un gând; încununează-i întru dragoste; împreună-i întru un trup; dăruiaşte-le lor rodul pântecelui lor, cu dulceaţă de cuconi buni şi petrecere fără de osândă*" (30 v) osânda însemnând tot ce ţine de păcatul încălcării acestei sfinte taine. Autoritatea actului liturgic este supremă: *„va lăsa omul pre tată-său şi pre mumă-sa şi să va lipi cătră muiarea sa şi vor fi amăndoi un trup; şi pre ceia ce [i-]au împreunat Dumnezău, om să nu-i desparţă*" (31 r). Unirea nu estre spre plăcere şi păcat, ci spre *„rodul facerei lor de cuconi*" (p. 31 r), ilustrat bogat cu exemple din *Vechiul Testament*. În rânduiala cununiei sărutul apare ca element ritualic: *„Şi-i sărută preotul pre amândoi. Şi ei să sărută amândoi, grăind: Aicea pre mijlocul nostru iaste Hristos, cu noi iaste şi va fi*" (36 v), aceeaşi valoare ritualică a sărutului o întâlnim şi în rânduiala Liturghiei atunci când se slujeşte în sobor iar preoţii se sărută rostind aceeaşi formulă ca răspuns la porunca strigată de preot: *„să ne iubim unii pre alţii...*" Interpretând secvenţa sărutului, acesta în plan diaforic aduce pe acelaşi plan pe miri şi pe Mirele prin excelenţă al Bisericii, pe Hristos. În plan endoforic se suspendă istoria personală a celor doi miri care îmbracă realitatea cristică, jertfelnică şi în acelaşi timp de împlinire a fiinţei. În plan epiforic se depăşeşte conţinutul biblic şi mirii ies din tipar prin afirmarea unicităţii unirii lor. Unirea ritualică duce mai departe sărutul primit de la Hristos prin preot, îi eliberează pe miri de complexe (cei doi se sărută în văzul tuturor) şi îi face să fie asemeni primului cuplu. Unirea mistică a celor doi într-un singur trup mistic ce nu mai poate fi despărţit, împlinşte pe fiecare în parte prin lucrarea tainică a Duhului Sfânt, în legea supremă a iubirii. Spre deosebire de realitatea liturgică catolică şi rigoarea acesteia, în ortodoxie întâlnim şi slujba cununiei a doua, diferită de prima şi mult mai scurtă. În Ortodoxie se crede necesară binecuvântarea unirii oamenilor, chiar dacă aceştia se află în afara legii morale consacrate, printr-o legalizare ritualică: *„Tu despuitoriule, Carele ai împreunat pre robii tăi aceştia, neaşte-i cu*

dragoste unul către altul, dăruiaşte-le lor întoarcerea vamăşului, lacrămile curvei, ispovedaniia tălharului, ca cu pocăința lor din toată inima, în uniciune şi cu pace făcând poruncile tale, să să spodbască împărăției tale ceii cereşti" (40 v). Împreunarea robilor este intim legată de naştere („*neaşte-i cu dragoste*"). Fiecare moment crucial din viața credinciosului în registru creştin apare ca moartea omului vechi şi naşterea omului nou, o naştere în dragoste. Enumerarea secvențelor biblice: întoarcerea vameşului este răscumpărarea căinței peregrinului Cain în dimensiune creştină prin căință, pocăință şi cererea de iertare, lacrimile sunt apa care curăță păcatele şi în care se scaldă noul născut, spovada tâlharului este poarta cea strâmtă prin care se intră în Împărăția Cerurilor cu sufletul curățit de cuvântul care eliberează sufletul împovărat de cele mai grele păcate. Privind textul cultic din perspectiva momentelor metaforice, în plan diaforic avem tensiunea născută între datele oferite de parabolele biblice şi actul cultic care se săvârşeşte. În plan endoforic cei doi prin unire vor actualiza dimensiunea biblică în care fiecare lăsă pe tatăl său şi pe mama sa pentru a face împreună un trup mistic, veşnic. La momentul epiforic se trece de dimensiunea mistic-biblică a perechii originare, pentru a îmbrăcă realitatea metaforică a dragostei nemăsurate care îi plasează pe miri încă de aici în „*împărăția cea cerească*". La acest moment, căsătoria este concomitent şi moarte şi naştere şi arvuna vieții veşnice. La momentul epiforic, căsătoria anulează contrastele care se contopesc în iubire. Indicația tipiconală este importantă şi nu pierde nici un detaliu: „*De va fi vreunul dintre ei neavut altă cununie, spre acela să pue cunună grăind*" (41 v). În viața pământească, omului o singură dată i se pune cununa de mire sau mireasă. Realitatea cultică împacă dogma absolută a Bisericii cu situațiile diverse pe care le oferă viața socială, fără a aduce vreo o atingere uneia dintre ele, le armonizează.

Deşi în *Molitvenic* rânduiala „*ispovedaniei*" este aşezată după cea a cununiei, în ritual ea îi premerge, pentru că mirii trebuie mai întâi spovediți şi cuminecați. În trecut exista un adevărat ritual al spovedaniei, care nu era numai o simplă rememorare, recunoaştere şi

mărturisire a păcatelor, ci presupunea săvârşirea şi respectarea cu strictețe a unor acte cultice. Locul săvârşirii acestora era biserica, şi numai în cazuri de boală şi neputințe se accepta altul: „*Cela ce va vrea a să pocăi de păcatele sale, intră în beseareсă cu frică şi cu smerenie, şi cu mănile strânse la piept, sau în loc făr de gâlceavă. Îl ia pre el preotul şi-i dzice: «Închină-te lui Dumnezeu cătră care ai scăpat». Şi să închină de trei ori: până la pământ înaintea svântului oltariu, dzicând: «Greşit-am, Doamne, iartă-mă, priimeaşte-mă pre care mă căesc...»*" (44 r). La momentul diaforic îl avem pe credincios, pe preot şi taina dumnezeiască ce urmează să se săvârşească. Aspirația purificatoare prezentă în momentul diaforic este continuată în momentul endoforic prin poziția smerită a acestuia „*cu mănile strânse la piept*". Această atitudine (răspândită în toată Biserica slavă) poate fi văzută atât ca o poziție a mortului aşezat în sicriu, cât şi una fetală. Ea subliniază valoarea biblică mortificatoare şi de renaştere a credinciosului prin taina spovedaniei. Momentul epiforic este cel ce absoarbe pe credincios într-o linişte religioasă, departe de tot păcatul. Greutatea cuvântului rostit este marcată ritualic: „*Şi ia preotul sfânta Evanghelie şi o pune pre năloghiu înaintea Svântului oltariu şi vine cele ce va să să ispovedească şi pune mănile şi capul pre svânta Evanghelie*" (44 v). *Evanghelia* este prezentă în calitate de mărturie vie a cuvântului lui Dumnezeu, creator, mântuitor şi sfințitor. Punerea mânilor pe *Evanghelie* este gestul care evidențiază primirea cuvântului lui Dumnezeu de credinciosul care îşi deschide prin cuvânt sufletul în textul mărturisirii. Aşezarea capului pe Evanghelie subliniază valoarea acesteia de mărturie a înțelepciunii supreme, fără de care nimic nu se întâmplă şi pe care penitentul vrea să o urmeze. În textul credinței nestrămutate a creştinului Dumnezeu ştie păcatele săvârşite, însă le iartă doar pe cele mărturisite, pentru ca omul purificat (înnoit) să poată trăi în sânul Bisericii: „*dă-i loc şi vreame de adevărată pocăință: că ştii păcatele şi curăţeşti fărădelegile: lasă-i şi-i iartă toate păcatele lui, ceale cu voe şi fără de voe: adaoge-l şi-l împreuneadză pre el cătră svânta beseareсă a Ta*" (45 r). Sunt citite mai multe rugăciuni printre care amintim psalmii 50, 4, 6, 12,

aşa-numiţii psalmi de pocăinţă şi două molitve care să pregătească pe credincios pentru mărturisirea tuturor păcatelor, după care urmează mărturisirea acestuia. *„Deacii rădică preotul pre cela ce să ispoveduiaşte şi-l întreabă cu dragoste, lin, cu smerenie şi cu blândeaţe. Chiemând pre Dumnezeu mărturie şi pre sine numindu-să păcătos. Şi-i dizce lui acum: «Fiiule, pre mine mă numiş ţie părinte, şi vei să te ispoveduişt[i] cătră a mia smerenie, deci nu-ţ fie ruşine de mine păcătosul, ce-ţ mărturiseaşte toate păcatele şi să nu ascundzi la tine nice o greşală căte vei fi greşit, din tinereaţe până astădz[i] nu numai cu lucrul, ce şi cu cuvăntul şi cu găndul că toate le ştie Dumnezău [...] şi să crezi lui Dumnezău că de vei spune toate ertate-va de înăle că iartă svinţiia Sa pre ceia ce să pocăiesc cu adevărat. Iară de te vei ruşina de mine şi nu-ţ vei spune toate păcatele, lepădat vei fi de la împărăţia ceriului şi vei mearge în munca*[332] *veacinică*" (47 v). Privind metafora morţii omului pentru păcat şi a naşterii sale în iubire, în rânduiala tainei mărturisirii la momentul diaforic avem cuvintele, faptele rememorate, trăirile penitentului aduse în faţa scaunului de judecată. La momentul endoforic avem identificarea faptelor, realităţilor extralingvistice cu cuvântul rostit. La momentul epiforic credinciosul se eliberează de tot ce-i împovăra sufletul, prin sensul profund afectiv, eliberator al textului mărturisirii sale. Cuvântul îl purifică pe penitentul care îşi mărturiseşte păcatele şi se căieşte pentru ele. În încheierea ritualului spovedaniei, preotul îl pune pe credincios să zică crezul, pentru a descoperi un eventual eres al învăţăturii bisericii, după care urmează mai multe molitve de iertare şi citirea câtorva pericope evanghelice. Toate elementele ritualice de la sfârşitul acestei taine relevă puterea transfiguratoare a cuvântului rostit de preot în incantaţii de rugăciune ce vine şi înlocuieşte cuvintele transpirate ale credinciosului, sădind credinţă, puritate, iubire, înţelepciune şi alte virtuţi creştineşti.

Rânduiala *„svântului maslu ce să dzice sfinţirea uloiului de lemn ce să svinţeaşte de şapte preoţi*" se săvârşeşte fie în biserică, fie în

---

[332] Etimologic, din limba slavă, *„muncă*" = 'chin'.

casă *„să pune într-un blid şi într-îns 7 fire de bosiioc înfăşurate cu bumbac curat, cu carele să faci pomazanie bolnavului*" (53 v), preoții sunt îmbrăcați în feloane. În centrul acestei taine se află uleiul ce se sfințeşte şi cu care se unge cel bolnav: *„Cu uloiul milostivirii despuitoriule, ungi pururia chinurile sufleteşti împreună cu ceale trupeşti şi fereşti cu uloiul pre credincioşi: însuți şi acuma cruță, pre ceeia ce scapă către tine cu maslul.*" (54 v). La momentul diaforic avem ecuația identificatoare între ulei şi boala care este zdrobită. La momentul endoforic se caută o soluționare a tensiunii înăuntrul elementelor prezentate la săvârşirea maslului, perspectiva ce se impune fiind cea a pericopelor scripturistice ce se citesc. La momentul epiforic se impune pe cale cultică un nou conținut semantic al însănătoşirii depline a sufletului omului bolnav, care se înnoieşte. În noua identitate obținută boala nu îl mai recunoaşte şi nu îl mai poate atinge.

„Rânduiala când să va tâmpla cu grabă a priceştui bolnavul" vizează împărtăşirea bolnavilor la pat de către preotul duhovnic după ce i-a mărturisit: *„să ia preotul o parte din svânta taină să o pue în potiriu şi să toarne puțintel vin, cât să fie lesne bolnavului a lua*" (88 r). Rugăciunile sunt aceleaşi cu cele rostite în cadrul Sfintei Liturghii: *„Cinei Tale cei de taină, astădzi Fiiul lui Dumnedzău mă priimeaşte părtaş, că nu voiu spune vrăjmaşilor Tăi taina (ta) nice sărutare-ț[i] voiu da ca Iuda: Ce, ca tâlharul, mărturisindu-mă, strig Ție, pomeneaşte-mă, Doamne, întru Împărăția Ta*" (88 r, 88 v).

Întreaga viață a creştinului ortodox este jalonată de rugăciuni: Astfel nu lipseşte nici rânduiala care *„iaste la eşirea sufletului*" (90 v). Această rânduiala se situează în continuarea spovedaniei. Scopul ei este uşurarea sufletului muribundului prin mărturisirea acelor păcate care nu au mai fost mărturisite până atunci. Rugăciunile adresate Fecioarei Maria din molitvele citite la capul muribundului sunt încărcate de dramatism transfigurator: *„Cuprinsă acuma sufletul mieu frică mare, cutremur nespus şi de durerea iaste: când iase el din trup, curată, măngăe-l ca o bună*" (91 r); sau *„Pleacă către mine urechea ta, Maica Domnului mieu, din nălțimea slavei tale cei multe ceaia ce eşti bună, ascultă suspinarea ceia de-apoi şi mâna ta o tinde*" (92 r).

Cuvântul îşi recunoaşte limitele şi atunci dă o dimensiune necuvântului şi liniştii: *„Stânsă-să acum întru tot organul cel cuvântătoriu, şi limba să leagă, şi glasul să închisă întru zdrobirea inimii te rog, mântuitoaria mia spăseaşte-mă*" (91 v, 92 r).

„Rânduiala îngropării omului mirean" cuprinde slujba înmormântării ce cu lumina aprinsă conduce sufletul celui dus în viaţa de apoi. Toată slujba este axată pe înviere, pe despărţirea în nădejdea învierii şi a conducerii sufletului celui adormit: *„Fericită-i calia în care mergi, suflete, că ţi s-au gătit loc de răpaos*" (117 r). Cuvântul *„mort*" apare foarte rar în unele indicaţii tipiconale. În molitvele citite acesta este numit în diverse feluri: *„robului tău cestui răposat*" (97 v), *„adormitul robul Tău*" (97 v passim). Momentul de meditaţie asupra condiţiei umane este redat într-un registru psalmic: *„Toată viiaţa noastră iaste floare şi fum şi roao de dimineaţă: veniţi la mormânt să vedem adevărat: unde-i bunătatea trupului: unde-s tinereaţele, unde-s ochii şi frămseaţea. Toate să veştedziră ca iarba şi toate să stârnseră. Veniţ[i] să cădem la Hristos cu lacrimi*" (119 v,120 r). Frumuseţea metaforei absoarbe taina vieţii *„viiaţa noastră iaste floare şi fum şi roao de dimineaţă*". La momentul diaforic se naşte tensiunea semantică între elemente total diferite: viaţa, floarea, fumul şi roua de dimineaţă. Cum trăsătura comună a celor trei elemente cu care se identifică viaţa, este vremelnicia, la momentul endoforic rezolvarea tensiunii o găsim între polii metaforei, şi evidenţiază efemeritatea vieţii. Dacă viaţa omului este trecătoare, nu se rezolvă problema vieţii veşnice în care crede şi pentru care se pregăteşte creştinul. Momentul epiforic este cel care rezolvă interpretarea metaforei în specificul ei creştin prin trecerea graniţelor semantice în dimensiunea tainei care nu identifică viţa cu floarea, ci afirmă viaţa floare, viaţa fum şi viaţa rouă. Această viaţă nu aparţine realităţii palpabile ci textului credinţei. În dimensiunea tainei prind contur aceste realităţi. În această dimensiune atât viaţa cât şi floarea şi fumul şi roua ies de sub zodia efemerului şi intră într-un circuit specific noii lor realităţi. Rânduiala acestei slujbe se încheie cu rugăciunea: *„Întru fericita adormire şi întru răpaosul de veaci,*

pristăvit pururea pomenit robul lui Dumnedzău (numele) în pomeana de veaci", care accentuează viața ce nu poate fi stinsă: „*fericita adormire*", „*răpaosul de veaci*", „*pururea pomenit*", iar cel adormit este situat în relație cu divinitatea „*robul lui Dumnedzău*". În acest context apare, în final, pecetluirea mormântului întru învierea de apoi: „*și așa iau trupul de-l pun în groapă cântând ... și ia preotul puținia țărână cu lopata prăsară în groapă cruciș grăind: «Toate ceale din pământ în pământ le trimit, Doamne, iară sufletul carele l-ai luat cu sfinții îl odihnează»*" (121 v). În plan diaforic avem prezența adormitului (mortului), viața sa rememorată de rude și prieteni, realizările vieții sale (gospodăria, casa, avuțiile), preotul, cantorul și paracliserul. Cele văzute și nevăzute conduc spre meditația Eclesiastului: „*totul este deșertăciune și vânare de vânt*" (*Ecclesiastul* 1: 14; 2: 17, 26), ecuația identificatoare din acest plan are loc în două direcții: în primul rând, participanții își asumă condiția de muritori, văzându-se și pe ei nu peste mult timp în aceeași postură, iar în al doilea rând, mortul este identificat cu sufletul său (este redus numai la suflet), ca dovadă se vorbește despre *adormitul întru Domnul*. În plan endoforic avem săvârșirea ritualului înmormântării în care se instituie sensul între evenimentul care se consumă și textele biblice ce subliniază viața ce este continuată de sufletul adormitului. Accentul cade pe dimensiunea biblică. În plan epiforic, prin cult se transgresează lumea sensibilă dată și se instituie cea a credinței în viața de după moarte, în valoarea faptelor bune ce vor depune mărturie la dreapta judecată. Se pot observa acele elemente comune tuturor bisericilor și cultelor creștine, esența învățăturii creștine fiind învierea morților.

Nu lipsește din această carte nici „*Rânduiala îngropării cuconilor mici*". Se atrage atenția preoților: „*cade-să a ști de să va pristăvi cineva la Sfânta înviere sau în fiecare dzi a Luminatei Săptămâni până în Duminica Thomei, nemică după obiceiul morților să nu să cânte, numai când va dzice preotul*" (126 v). Se va cânta troparul Învierii: „*Hristos învi[a]se din morți, și cu moartea Sa călcă pre moarte, și celor ce era în gropi, viiață le dărui*" (126 v, 127 r),

elemente care schimbă turnura obişnuită a slujbei înmormântării. Cultul morţilor este foarte bine marcat în cultul ortodox, de aceea *„Rănduiala ce iaste la părăstasul morților*" nu lipseşte din *Molitvenic*. Alte slujbe sunt legate de binecuvântarea şi sfinţirea apelor curgătoare şi a holdelor (*Bogiavlenie*; *Rânduiala la sfințirea apei în luna lui august întâia dzi* (154 v) . Slujba sfeştaniei o întâlnim în *„rânduiala ce să face la blagosloveniia casei noao*" (166 r ş.u.). *„Casă*" înseamnă nu numai locuința ci şi cei care locuiesc în ea: *„Tu acum pre aceşti ce vor să petreacă în casa aceasta, cu rugările şi rugăciunile, ce-ţi aducem Ţie noi smeriţii şi netrebncii, păzeaşte-i de toată ispitirea diiavolului, blagosloveaşte-i pre ei să viiaze aiceia, şi viiaţa lor ne îndeamnată spre rău o fereaşte cu mila Ta, dând acestora darurile tale ceale bogate pământeşti şi cereşti*" (167 r). Pentru a avea dimensiunea aparte a Ortodoxiei, tot în această carte întâlnim şi slujba specială ce se ţine în Biserica Ortodoxă în Duminica Pogorârii Duhului Sfânt, zi în care slujba vecerniei este unită cu Sfânta Liturghie. Urmează pe rând *„rânduiala panaghiei după săvârşirea dumnezeieştii Liturghii*" (180 v ş.u.), *„rânduiala molitvelor la toate fealurile de trebi*" în cadrul căreia intră: *„Molitva la naşterea lui Hristos fiilor de duhovnicie*" (182 v ş.u.), *„Molitva în Duminica Floriilor pe sălci*" (184 r) *„Molitva la învâiarea lui Hristos*" (184 r ş.u.), *„Molitva spre carne şi spre brândză la Paşti*" (185 r), *„Molitva pentru Blagoslovenia colibei*" (196 r), *„Molitva de zua Sfântului Petrui*" (186 v), *„Molitva când începi a zidi casa*" (187 v), *„Molitva la fântână noao*" (188 r), *„Molitva când cade ceva spurcat în vasul cu vinul sau cu untul, sau cu miiare sau într-altceva*" (198 v), *„Molitva spre vas*" (198 v), *„Întrebaria Sfântului Anastasie*" (190 v), *„Ce se cade să facă pentru aceaia. Răspuns*" (190 v), *„Molitva celor ce să giură pre sine înşiş*" (191 r), *„Molitva a doao a dezlega tot blăstămul*" (191 v), *„Molitva de toate spurcăciunile*" (192 r), *„Molitva celor ce intră în Post*" (193 r), *„Molitva nevestei vrând să meargă în bésearecă după Nuntă*" (195 v), molitva hramului bisericii, *„Molitva la curăţirea Besearecii spurcată de eretici*" (196 v). Molitvenicul se termină cu *„Molitva pre scurt a sfinţi apa*" (197 r).

Prin slujbele şi rânduielile cuprinse în *Molitvenic* înţelegem mai bine felul în care Biserica a descins metaforic în viaţa de fiecare zi a credinciosului căruia i-a configurat gândirea. Mentalitatea arhaică percepea cosmic lucrarea Duhului sfânt în tot ceea ce ne înconjoară şi înseamnă activitate umană. Molitvele din această carte dau o dimensiune semantică simbolic-mitică vieţii oamenilor din perspectivă creştină. Totul are un rost bine fixat ce conduce pe fiecare credincios în parte spre mântuire. Aceste slujbe descind din toposul sacru al bisericii în ogorul, ograda, tinda şi casa creştinului. Accentul nu cade pe latura materială a lucrurilor, ci pe cea spirituală, care dă sens existenţei prin textul pe care îl construieşte şi pe care fiecare creştin tinde să-l transpună în fapt pe parcursul întregii sale vieţi. Textul credinţei construieşte un complex de texte derivate din cel de bază: al naşterii, al primirii numelui, al însănătoşirii, al binecuvântării fiecărui lucru şi fiecărei fapte, al dragostei, al cununiei, al suferinţei alinate, al postului, al morţii învinse şi multe altele. Metaforic vorbind, paşii preotului sunt rândurile din *Molitvenic*, de aceea mai demult preoţii cunoşteau rânduieli întregi pe dinafară.

CAPITOLUL 3

STATUTUL METAFOREI ÎN TIPUL DE TEXTE INVESTIGAT

Principala componentă a scrisului vechi românesc o constituiau textele aparținătoare literaturii bisericești. În cadrul edițiilor critice, a studiilor monografice și de sinteză, aceste texte sunt analizate lingvistic și filologic în cele mai mici detalii. Referindu-ne la textele cultice investigate, amintim în treacăt câteva caracteristici.

În plan morfologic, se remarcă la flexiunea verbului *„absența oricărei restricții în selectarea persoanelor, modurilor, timpurilor și diatezelor. Trecerea de la o formă verbală la alta se face, chiar în contexte restrânse, independent de caracterul obiectiv sau subiectiv, de structura narativă sau retorică a textului:* „Și toată bucuria *se aveți*, frații mei, cândiu întru năpasti în totu chipul *cădeți, științdu* că ispita cu a voastră credință *feace* rebdare" (Codicele Voronețean, 55r)"[333]. În aceste texte, datorită psalmilor și deselor rugăciuni, remarcăm frecvența foarte ridicată a persoanei a II-a, persoana a III-a apărând mai mult în indicațiile tipiconale. Modul frecvent întâlnit în rugăciuni este imperativul, ca mod al poruncii, al rugăminții sau al îndemnului, însoțit de un substantiv la vocativ, ce subliniază caracterul retoric al textului. În aceste texte nu vom întâlni interjecții retorice cu rol similar vocativului, cum apare în textele omiletice:

---

333 *Istoria limbii române literare, Epoca veche* (1532-1780), coord. Ioan Gheție, autori: Gheorghe Chivu, Mariana Costinescu, Constantin Frâncu, Ion Gheție, Alexandra Roman Moraru și Mirela Teodorescu, București, Editura Academiei, 1997, p. 243.

„Vide de toți păcătoșii!” (Coresi, *Evanghelia cu învățătură*, Brașov, 1581, 35).

În plan sintactic, o caracteristică a acestui tip de texte este scăderea în ansamblu a numărului subiectelor exprimate (multe dintre ele fiind incluse sau subînțelese) față de numărul predicatelor, dintre care mai numeroase sunt predicatele verbale decât predicatele nominale. Fraza prezintă o structură simplă realizată frecvent prin juxtapunere sau coordonare de obicei copulativă. Tot în cadrul aceleiași structuri sintactice avem utilizarea frecventă a propozițiilor interogative, mai ales în rugăciuni și cântece bisericești: *„Deaca se-au măriia lui sculat den moarte, ce trebuiaște lor să facă?”* (Coresi, *Molitvenicul rumânesc*, Brașov, 1567-1568, 254 r). Ele conțin uneori, tot datorită unor principii ale retoricii, răspunsul indirect la întrebare: *„O, va<i > de voi, oamenilor păcătoșilor și necuraților, ce să-m fie mie bun aurul și mărgăritarul și avuția voastră de pre pămâ<n>tu, când târgul se-au târguit și ușile se-au închis și soarele au apus?”* (*Cântec religios*, Text românesc din c. 1535-1555, ms. Al BAR nr. 494). Alteori interogativele retorice sunt urmate de o enunțiativă în care este formulat răspunsul: *„Au eu focul doară-l gătise voao? Ba nu-l gătise voao, ce-l gătise dracului și îngerilor lui”* (*Codicele Sturdzan* (ms rom. BAR nr. 447, p. 224).

În textul cultic topica se subordonează regulilor gramaticale curente în epocă sau necesității de a evidenția o anumită idee. Poziția cea mai puternică în cadrul unei propoziții era la începutul acesteia. Primele cuvinte ale rugăciunilor sunt întotdeauna marcate printr-o intonație puternică, fiind vocative și imperative. *„Se impune atenției un aspect interesant al topicii unora dintre scrierile beletristice parcurse: plasarea auxiliarului cu același verb sau (mai rar) cu altul având elementele componente în ordine normală”*[334] sau: *„cu ce giudecate vreț giudeca giudeca-vor pre voi șî cu ce masură masuraț masura-se-va voo”* (*Tetraevanghel*, Sibiu, c. 1551-1553 zis *Evangheliarul slavo-român*, 14 r), *„Blagoslovit Domnul în veaci!*

---

[334] *Istoria limbii române literare, Epoca veche...*, p. 245.

Fi-va şi va fi!" (*Psaltirea Hurmuzachi*, ms. Rom. BAR nr. 3077, 78 v)[335].

În plan stilistic, dintre figurile semantice utilizate ca elemente retorice şi numai în mod cu totul excepţional ca mijloace plasticizante de sensibilizare a imaginii artistice, cele mai frecvente sunt comparaţiile. Structura comparaţiilor este cel mai adesea simplă. Când ambii termeni aparţin concretului, cel de-al doilea are rol plasticizator: „*fu de năprasnă den ceri hreamăt ca o bură purtată de vânt*" (Coresi, *Praxiu*, Braşov, c. 1563, p. 7). Comparaţiile explicite sunt foarte numeroase, explicitarea fiind făcută în primul rând printr-un verb: „*Omu se schimbă ca şi floarea câmpului: demineaţa înfloreşte, iară seara ea seacă*" (*Fragmentul Todorescu*, Cluj, c. 1571-1575, 1 v); „*periră ca fumul dzilele mele şi osele mele ca uscara usucă-se*" (*Psaltirea Voroneţeană*, ms. Rom. BAR 693, 14 v).

Metafora explicită, plasticizantă, „*este înregistrată în toate tipurile de texte parcurse:* „*acea ţărână* de pre jun trupul meu mi-*e* mie *verşmă<n>tul meu*", „*adâncului mare şi deşchiseră-se ferestrile ceriului*" (*Cântec religios*. Text românesc din c. 1535-1555, ms. Al BAR, nr. 494, 34 v), „*zbură pre* arepile vântului" (Coresi, *Psaltire slavo-română*, Braşov, 1577, 25 v), „rupseră-se *fântânile* toate *adâncului* mare şi deşchiseră-se *ferestrile cerului*" (*Palia de la Orăştie*, 1582, p. 30), „*aurul* poate birui răboiul, poate piarde toate bărbăţiile, că *e segeată lucie*" (Moxa, *Cronograf*, 1620 (Moscova, Biblioteca Publică de Stat, ed. Hasdeu, *Cuvente den Bătrâni*, vol. I, p. 369). *Metaforele concretizatoare sunt, ca şi comparaţiile cu această funcţie, mai puţin numeroase, apariţiile lor părând să fie specifice scrierilor de tip retoric:* „unde *grâul mândriei* ceea buna şi *strugurul curăţiei* nu se lucrează, acolo e foamete mare" (Coresi, *Evanghelia cu învăţătură* Braşov, 1581, p. 16), „*perire şi stricare bunătăţilor, rugină şi otravă* ce otrăveşte bunătăţile sufletului, *viiarme* ce roade şi zdrobeşte pururea mentea" (Varlaam, *Leastviţa*,

---

[335] Aspect ilustrat şi de Ovide Densusianu, *Histoire de la langue romaine*, I-II, Paris, 1901-1938 şi I. Gheţie, *Istoria limbii române literare. Privire sintetică*, Bucureşti, 1978.

c. 1602-1613, ms. rom. BAR, nr. 6024, 111 v), *„moartea iaste o poartă ... către viața cea netrecută"* (*Predica* dascălului Toader din Calafendeşti - *Cazanie la înmormântare*, 3 r)[336].

Epitetul este puțin utilizat în textele vechi româneşti. Valoarea lui este una ornantă, stereotipă şi generalizatoare, fie că apare ca nume predicativ în structuri simple precum *„cocon fromoşel"*, fie ca nume predicativ: *„fetele... era frumoase"*.

Personificarea îşi găseşte cel mai frecvent izvorul în considerarea sufletului ca partener de dezbatere morală sau ca partener de discuție: *„Şi veselească-se cerul şi bucără-se pământul"* (*Psaltirea Şcheiană*, ms. Rom. BAR nr. 449, p. 315), *„va zice trupul către sufletul său"* (*Codicele Sturdzan*, ms. Rom. BAR nr. 447, p. 228), *„Aşa se roagă sufletul"* ş.a.

Repetiția este figura sintactică cu cea mai largă şi variată răspândire în cadrul textelor religioase. În afară de repetiția simplă *„amaru plânge, Avram încă plânge; îngerul încă plânge; Sara încă plânge"* (*Codicele Sturdzan*, p. 160) mai intâlnim anadiploza: *„Născut e den trup, trup iaste şi născut e din duh, duh iaste"* (Coresi, *Tetraevanghel*, Braşov, 1561, 185 v), repetiția anaforică cu valențe retorice mai evidente este mai frecventă în psalmi: *„Aduceți Domnului fiii zeului! Aduceți Domnului fiii berbecilor! Aduceți Domnului slavă şi cinste! Aduceți Domnului slavă numelui său"* (Coresi, *Psaltire slavo-română*, Braşov, c. 1583, p. 45 v).

Dintre construcțiile sintactice pe care le mai întâlnim în textele religioase amintim enumerarea frecvent întâlnită în Biblie, dar şi în cadrul rugăciunilor. Ea care are un rol retoric intensificator prin acumularea de noi şi noi date: *„să domnească pre peştii măriei şi dobitocului, pasirile ceriului şi jivinilor şi a tot pământului şi pre toți viermii"* (*Palia de la Orăştie*, 1582, p. 14) şi paralelismul sintacitc din toate ecteniile rostite în cadrul liturgic.

---

[336] *Istoria limbii române literare, Epoca veche...*, p. 246.

3.1. Frecvenţa şi izolarea secvenţelor metaforice

Deşi în indicaţiile tipiconale ar trebui să întâlnim cu precădere funcţia referenţială a limbajului, dată fiind complexitatea textului cultic creat pe baza funcţiei simbolic-mitice ca un text metaforă, se depăşeşte cadrul referenţial şi se intră în perimetrul cultic ca într-o altă dimensiune, sacră. În prezentarea indicaţiilor tipiconale am căutat să subliniem deschiderea metaforică a textului cultic prin surprinderea momentului diaforic, endoforic şi epiforic, insistând pe fixarea ultimului moment în conturarea specificului realităţii cultice. La momentul diaforic referenţialitatea cultică creează o tensiune semantică printr-o joncţiune a termenilor umani cu cei sacri. Fără această tensiune nu am avea metaforă. Acesta este momentul iniţial al tensiunii semantice. La momentul endoforic, căutândându-se soluţia semantică pentru tensiunea apărută în diaforic, se suspendă contextul referenţial şi se rezolvă parţial tensiunea semantică printr-o corespondenţă analogică între termenii care au generat tensiunea diaforică, acentul căzând pe dimensiunea biblică, sacră, teologică. Momentul epiforic reprezintă finalul procesului care printr-o amalgamare a semnificaţiilor într-un conţinut mistic imaginativ nou reuşeşte o transgresare a lumii de semnificaţii uzuale şi de sensuri comune prin ieşirea din sistemul cunoscut. Acest moment vizează actele iniţiatice, unice, săvârşite într-o dimensiune specifică, transconştientă, pentru că sacrul: *„nu este un element tranzitoriu al mentalităţii pentru anumite etape ale istorie, ci o structură a conştiinţei, garantată antropologic"*[337]. *„Replica necesară reabilitării experienţei religioase îşi va putea arăta valenţele constructive numai după ce vom examina teoriile pe care psihanaliza le inspiră, la nivelul raporturilor dintre sacru, pe de o parte, conştiinţă, inconştient şi transconştient, pe de altă parte. Acolo se poate vedea că, deşi este formaţiune a inconştientului, sacrul mai este şi categorie a*

---

[337] Aurel Codoban, *Sacru şi ontofanie — Pentru o nouă filosofie a religiilor*, Iaşi, Editura Polirom, 1998, p. 39.

interpretării pentru conştiinţă şi valoare pentru transconştient"[338]. Transconştientul înglobează atât conştiinţa, cât şi inconştientul, pe care le transcende şi le exponenţializează în simboluri în cadrul unui text coerent pe baza funcţiei simbolic-mitice. Actele ritualice nu fac decât să circumscrie sacrul în coordonate temporale şi spaţiale bine definite. Sacrul nu se identifică cu puterea, cu violenţa, cu sacrificiul, cu valorile morale şi sociale, ci le transcende, înglobându-le într-o dimensiune simbolică inconfundabilă. Pentru că, acolo unde sacrul se manifestă în spaţiu, se dezvăluie realul şi lumea începe să existe. Fiecare gest săvârşit de participanţii la serviciile religioase se constituie în hierofanie chiar dacă la baza acesteia stă cuvântul din rugăciune. Rugăciunile sunt ancorele verbale care, însoţite de gesturi sacre, leagă creştinismul de celelalte religii. Sacralitatea gesturilor este un rezultat al funcţiei simbolic-mitice a textului sacru (cultic) care le anticipează şi le fixează ritualic, păstrând sensul creat.

„*Conştiinţa omului religios nu există decât o dată cu limba şi prin limbă. Ea devine conştientă de pansemia şi polisemia semnificantă a lumii şi recurge la o interpretare religioasă care unifică morala cu cunoaşterea. Suplimentar, evoluţia mondenităţii a opus, în registrul principal, inconştientul, iar în registru secundar, transconştientul. Conştiinţa «subiectului» care participă la o experienţă religioasă este mereu talonată de transconştient şi inconştient.*

Că sacrul aparţine transconştientului ne-o spune, în primul rând şi cel mai categoric, Mircea Eliade. Prin această situare, el vrea să susţină autonomia sacrului în raport cu conştiinţa socială a ateismului marxist sau în raport cu inconştientul psihanalizei freudiene.[...] Transconştientul, ca sediu al sacrului, este propus de Eliade nu numai în opoziţie netă cu conştiinţa socială şi cu inconştientul psihanalitic, pentru a salva autonomia religiosului, şi a-i da o bază antropologică, ci şi pentru a sublinia specificitatea experienţei religioase, ferind-o de o posibilă reducere a ei la conştiinţă în cadrele kantianismului — pe linia gândirii lui Rudolf

[338] Aurel Codoban, *Sacru şi ontofanie...*, p. 39.

Otto — sau la simplele structuri ale imaginarului — în cadrul inconştientului teoretizat de C.G. Jung."[339]. Făcându-se disocierea: conştiinţă şi transconştient, vedem că: „*Dacă pentru transconştient, pentru acea parte a omului care este orientată spre fiinţă, sacrul este o valoare, pentru conştiinţă, pentru partea omului orientată spre lume, este o lume de semne*"[340].

Punând în relaţie cele trei dimensiuni se poate vedea cum: „*Sensul mişcării de geneză a sacrului este identic cu cel al omului: dinspre inconştient prin conştient, spre transconştient. Prin acest ax al omului care este sacrul, sunt dirijate în aceeaşi direcţie şi energiile fiinţei umane: tot dinspre inconştient, prin conştient, spre transconştient. În fine, aceasta este şi mişcarea de socializare a trăirilor religioase: de la sentimentul numinos, situat undeva înspre inconştient şi conştient, aproape de teamă, prin experienţa religioasă colectivă, pentru care garantează sacrul situat ca valoare la nivelul transconştient. Cea mai bună metaforă pe care o putem găsi pentru acest ax al fiinţei umane este cea oferită de Blaga. Într-adevăr, dacă rezolvăm pentru Absolut, pentru Transcendenţa misterioasă, caratele aurului, putem spune că sacrul este „ţăruşul de argint" al fiinţei noastre*"[341]. Ajungând la metaforă, vedem că este punctul de pornire al sacrului. Dacă nu ar exista limbajul verbal, nu ar exista metafora care să fixeze „realul" în esenţa sa, nu ar exista sacru. Oricât de binevenită este o teorie care face din sacru un concept central, vedem că în ultimă instanţă acesta este doar una din multiplele feţe ale metaforei, cu atât mai mult cu cât nu se pot demarca foarte clar planurile pe care le sudează metafora într-o existenţă specifică, unică, irepetabilă, originară.

Abordând problematica metaforei în textul cultic, nu dorim să refacem traseul de constituire a metaforei[342], şi nici nu o percepem ca

---

[339] Aurel Codoban, *Sacru şi ontofanie...*, p. 62.

[340] *Ibidem*, p. 63.

[341] *Ibidem*, p. 68.

[342] Nicidecum nu poate fi vorba despre o teorie a evoluţiei spiritului, ci numai şi numai despre o teorie a creativităţii lingvistice a cărei manifestare la nivel textual o numim „proces metaforic", a cărui rezultat imediat este SENSUL.

trop stilistic, ci ne situăm în continuarea discursului lui Lucian Blaga, Paul Ricoeur şi Mircea Borcilă[343].

Unii reduc realitatea complexă a metaforei la o simplă teorie a substituţiei[344], în care îl răstălmăcesc pe Aristotel, iar alţii elaborează o teorie a interacţiunii. Aceste teorii, în care se împleteşte logica cu lingvistica, sunt considerate de unii lingvişti drept postulatele de bază ale lingvisticii ce au în vedere schimbările de sens, discursul semantic. Aici nu e vorba de schimbări, ci de creaţii lingvistice. Dacă nu ar exista metafora, nu am avea uzajul metaforic al limbii care-i dă acesteia prospeţime, profunzime semantică şi un plus de frumuseţe. Demersul altora conturează teoria abstragerii conceptuale văzută ca o abstragere metaforică. Ce se abstrage când se creează totul în principala dimensiune simbolică?[345]

---

[343] Nu ne bazăm pe studiul despre metaforă al lui Tudor Vianu care, în ciuda excursului bibliografic şi a problematizării filosofice rămâne la nivelul stilistic. De asemenea, nu ne oprim nici la Gimmbatista Vico, considerat de Tudor Vianu *„creatorul modern al filosofiei metaforei*" (Tudor Vianu, *Opere 4, Studii de Stilistică*, Antologie, note şi postfaţă de Sorin Alexandrescu, Text stabilit de Cornelia Botez, Bucureşti, Editura Minerva, 1975, p. 219) care percepe evolutiv fenomenul metaforei, stabilind *„momentul apariţiei acesteia în prima fază de dezvoltare a spiritului omenesc*" (*ibidem*, p. 219). Alfred Biese se situează în continuarea lui Vico cu lucrarea *Philosophie des Metaphorischen* (1893) în care afirma că: *„Limba este prin excelenţă metaforică, ea încorporează sufletescul şi spiritualizează corporalul; ea este o imagine rezumativă şi analogică a întregii vieţi, întemeiată pe acţiunea reciprocă şi contopirea intimă devenită sensibilă şi perceptibilă; exteriorul s-a interiorizat în el, şi interiorul s-a exteriorizat*" (apud Tudor Vianu, *op. cit.*, p. 204). Tudor Vianu ne spune că *„în Viziunea lui Biese metafora este o categorie universală a culturii omeneşti, un instrument care a colaborat nu numai la formarea limbilor şi a reprezentărilor noastre mitice şi religioase; ea este şi forma generală a expresiei în arte, în toate artele, nu numai în poezie...*" (*Ibidem*, p. 219).

Cf. Ileana Oancea, *Tudor Vianu şi fundamentarea complexă a stilisticii româneşti moderne*, în *Istoria stilisticii româneşti*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1988, p.247-270. Autoarea subliniaza faptul că T. Vianu *„se înscrie printre esteticienii şi istoricii literari care s-au apropiat de stilistică din acea convingere, care stă şi la baza esteticii mai noi în comparaţie cu cea hegeliană, că literatura este prin excelenţă o* artă a cuvântului (Wortkunst), *cum apărea, în Germania, la Gundolf şi Oskar Walzer*" p. 248.

[344] Paul Ricoeur, *Metafora vie...*, p. 163

[345] *Ibidem*, p. 169

Nu vom acorda importanță nici deschiderii spre psihologia asociaționistă, în cadrul căreia Wundt și Winckler consideră că *„schimbările de sens metaforice sunt legate de psihologie și de sociologie”*[346], precum nici celei propusă de Geoffroy de Vinsauf, Bühler și H. Konrad, care, pornind de la faptul că aceste schimbări sunt involuntare și inconștiente, confirmă că ele se supun unor legi universale de structură și își au originea într-o *„tendință”* a limbii înseși. Paul Ricoeur consideră că trebuie să-i fim recunoscători lui Geoffroy de Vinsauf care a subordonat celelalte tendințe (ironie, eufemism, înnobilare, nuanță peiorativă) și ceilalți factori psiho-sociologici (asociație, influență culturală) față de *„tendințele către denumire”*[347]. Nu vom apela nici la aspectul formal-funcțional de metaforă lingvistică și metaforă estetică, scopul metaforei estetice fiind cel *„de a crea o iluzie”*[348], pentru că metafora nu creează o iluzie, ci instituie un sens cu o dimensiune ontologică specifică. În cazul metaforei textului cultic sensul instituit este unul profund ontologic, originar, fără de care nu ar putea exista celelalte dimensiuni culturale.

Metafora nu schimbă sensul, cum demonstrează Jakobson, considerând că ea constituie un magnific exemplu de schimb între cod și mesaj[349], ci îl instituie. Paul Ricoeur, punând în discuție acest aspect, anulează dihotomia saussuriană langue / parole: *„oricât de numeroase ar fi situațiile intermediare atestate de istoria schimburilor semantice în cazul unui cuvânt, fiecare schimbare individuală este un salt care atestă dependența inovației față de vorbire. Dar, pe de altă parte, metafora se sprijină pe o caracteristică a codului, și anume, pe polisemie; ea se adaugă oarecum polisemiei atunci când, încetând să mai fie inovație, devine metaforă de uz curent, apoi clișeu; circuitul se poate descrie astfel: polisemia inițială*

---

[346] Paul Ricoeur, *Metafora vie...*, p. 170.

[347] *Ibidem*, p. 170 Se referea la Geoffroy de Vinsauf, *Poetica nova*, ed. E. Faral, în *Les Arts poètiques des XII-e et XIII-e siècles*, Librairie Honoré Champion, 1958.

[348] *Ibidem*, p. 173.

[349] *Ibidem*, p. 193.

este egală cu limba; metafora vie este egală cu vorbirea; metafora de uz curent este egală cu întoarcerea vorbirii la limbă; polisemia ulterioară este egală cu limba. Acest circuit ilustrează imposibilitatea de a rămâne la dicotomia saussuriană"[350].

Nici măcar teoria devianței dezvoltată de Gerard Genette[351] nu ne ajută, deoarece nu avem ceva fix în raport cu care are loc deviația. După cum remarca G. Genette, „*figura este traductibilă în ceea ce privește sensul și intraductibilă în ceea ce privește semnificația*"[352], sensul nu trebuie gândit neapărat ca un surplus. În metaforă nu e vorba de o însumare de semnificații, ci de construirea unui sens total diferit de semnificațiile cuvintelor luate în parte. De asemenea, metafora nu este nici „*reducere de deviație*", cum caută să ne convingă Jean Cohen, care identifică metafora cu orice reducere de deviație[353]. Pentru detaliere poeticianul a recurs, în afara operatorului poetic general, la operatori fonici, predicativi, determinativi, de coordonare, cărora li se opune metafora. Deviația este reversul unui alt proces pentru că „*poezia nu distruge limbajul obișnuit decât pentru a-i reconstitui un plan superior. Destructurării operate de figură îi urmează o restructurare de un alt ordin*"[354]. Nu agreăm nici ideea de metaforă „*in absentia*" în cadrul căreia intersecția semică are loc între gradul zero, absent, și termenul figurat, deci înăuntrul cuvântului, precum nici cea de metaforă „*in praesentia*", intersecția semică fiind dată de apropierea între doi termeni prezenți în cadrul unei sintagme.[355]

Urmărind textele cultice ortodoxe se remarcă ocurența formulelor specifice în a căror structură de adâncime găsim „in nuce" o metaforă.

---

[350] Paul Ricoeur, *Metafora vie...*, p. 194.

[351] G. Genette, *La Rhétorique restreinte*, Communications, 16, Paris, Seuil, 1970.

[352] Paul Ricoeur, *Metafora vie...*, p. 220.

[353] *Ibidem*, p. 236.

[354] *Ibidem*, p. 237.

[355] *Ibidem*, p. 261.

Acestea conferă discursului teologic dimensiunea unui discurs repetitiv[356] la nivelul limbii şi al sensului.

Scrierile religioase vechi (sec. XVI-XVII) din cultura română au fost abordate şi stilistic. Dimitrie Macrea care susţinea că *„stilurile oricărei limbi se înmulţesc mereu"*[357] vorbeşte despre *„stilul cărţilor religioase"*[358]. Iorgu Iordan considera stilul sumativ ca: *„totalitatea particularităţilor pe care le prezintă limba unui grup social, a unei categorii profesionale, a unui gen literar sau ştiinţific"*[359], însă evită să vorbească despre un stil a cărţilor religioase. La fel, Al. Graur, deşi susţinea că limba are stiluri *„după vorbitori şi după scopul comunicării"*, nu recunoaşte un stil religios. Academicianul Ion Coteanu luând în discuţie tipăriturile religioase din secolele XVI şi XVII sublinia că: *„nu au în totalitatea lor un stil, ci mai multe, după cum se încadrează în literatura artistică, în exegeza teologică sau în administraţia bisericească"*[360]. Problema stilului religios este dezbătută documentat de Marcu Mihail Deleanu[361]. Argumentele aduse de autor în favoarea stilului religios sunt: terminologia specifică, faptele de limbă şi de stil *„pe care nu le găsim decât sporadic sau deloc în textele laice din epoca veche"*[362], unele fiind enumerate de Vasile Ţâra şi în stilul religios actual; clişee lingvistice (lexicale şi sintactice), aspecte arhaice care *„contribuie treptat la diferenţierea lingvistică a textelor laice de cele religioase"*[363],

---

356 E. Coşeriu, *Linguistica del testo, Introduzione a una ermeneutica del senso*, Edizione italiana a cura di Donatella Di Cesare, La Nuova Italia Scientifica, 1997. În capitolul 2 *Linguistica del testo come linguistica del senso* vorbeşte despre *„discurso ripetuto"* (p . 107) în ceea ce priveşte relaţiile cu semne în alte texte.

357 Dimitrie Macrea, *Probleme de lingvistică română*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1961, p. 191.

358 *Ibidem*, p. 23.

359 Iorgu Iordan, *Limba română contemporană...* p. 23.

360 I. Coteanu, *Romãna literară şi problemele ei principale*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1961, p. 56.

361 Marcu Mihail Deleanu, *Stilul religios al limbii române literare*, în «Limbă şi Literatură», XLII, nr. 2, 1997, p. 28-39.

362 *Ibidem*, p. 29.

363 *Ibidem*, p. 29.

elemente de retorică bizantină (traducere, texte originale: cazanii, predici ocazionale). Tudor Vianu aminteşte în treacăt de selectarea anumitor expresii de către preoţi, astfel *„când cineva moare, redactorul unui act oficial va scrie că* a decedat *sau* a încetat din viaţă, *în timp ce un preot va spune că* şi-a dat obştescul sfârşit *sau* a adormit întru Domnul”[364]. Un preot va vorbi despre *lucrare* în loc de *activitate*, despre *rânduială* în loc de *program, regulă* sau *prevedere*, despre *milostenie* sau *dragoste*, în loc de pomană sau binefacere[365]. La nivel frastic, *„în topica stilului religios conceptele, nu afectele fac regula*: «Pe Dumnezeu a-L vedea nu este cu putinţă oamenilor»”, pentru că topica este determinată de credinţă, nu de afect[366]. Analizând statutul emiţătorului în cadrul textului religios, autorul remarcă faptul că *„preotul comunică fără să se comunice*”, deoarece el vorbeşte întotdeauna în numele altcuiva, fie al lui Iisus Hristos, fie al profeţilor, fie al enoriaşilor, iar *„credinciosul se roagă, se comunică fără să comunice*”[367], deoarece nu are un interlocutor. Această observaţie cu toată frumuseţea ei rămâne la suprafaţa unei interpretări din perspectiva actului de comunicare, fără să activeze dimensiunea metaforică originară a sacrului. Pentru credincios, ceea ce nu se vede şi nici nu poate fi perceput cu simţurile este mai real şi mai plin de substanţă decât orice existenţă materială.

Din punctul de vedere fonetic, fonemul [u] are rangul 7 în Biblie ca frecvenţă[368]. În plan morfologic textele cultice (ca şi cele religioase) se individualizează prin frecvenţa cazului vocativ raportată la nominativ, iar uneori este menţionat vocativul prin indicaţiile tipiconale în care apare verbul a striga. Tot în plan morfologic pronumele are o frecvenţă ridicată, depăşind prepoziţia. Adverbul *ca* poate apărea pe primul loc în enunţ. Conjuncţia se află pe locul 6 în

---

[364] Tudor Vianu, *Studii de stilistică*, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1968, p. 45 în studiul *Cercetarea stilului* p. 41-59.

[365] În limba asceţilor din Sinaxar *„a face dragoste”* înseamnă *„a face milostenie”*.

[366] Marcu Mihail Deleanu, *Stilul religios al limbii române literare...*, p. 30.

[367] *Ibidem*, p. 33.

[368] Lidia Sfârlea, *Contribuţii la delimitarea stilurilor literare româneşti*, în «Studii de limbă literară şi filologie», II, Bucureşti, Editura Academiei, 1972, p. 205.

ordinea frecvenţei, o freventă înaltă faţă de adverb şi adjectiv, faţă de locul 8 în clasificarea generală. Conjuncţia *şi* are o frecvenţă obişnuită, folosită însă mai des *„în poziţie iniţială, înainte unui verb (dicendi sau de mişcare) aflat de obicei la perfectul compus"*[369]. În plan sintactic se remarcă numărul mare de propoziţii imperative, întreruperea textului prin vocative şi interjecţii, iar determinanţii subiectului sunt mai puţini decât subiectele, conjuncţiile având o frecvenţă de 10%, ceea ce le plasează peste media generală de 7 %.

Şi textul cultic, alături de alte tipuri de texte, a contribuit la plămada continuă a limbii române şi a susţinut limba română cu un important filon al creativităţii lingvistice în care s-au împletit într-o spiritualitate specifică vechile limbi de cultură din această zonă a Europei (greacă şi slavonă) prin preluarea unor lexeme, sintagme şi calcuri lingvistice (*molitvă, slujbă, preasfântă, milostenie, a da obştescul sfârşit, a binecuvânta, înţelepciune* etc.).

Luând ca bază de discuţie textul rugăciunilor, fără a ignora gestul ritualic, vom căuta să desprindem acele elemente verbale care s-au constituit ca metafore.

În demersul nostru practic de investigare a fenomenologiei metaforice în textul cultic, pornim de la teoria metaforei ca dimensiune fundamentală a creaţiei culturale a lui Lucian Blaga. Acesta consideră metafora ca nucleu al plăsmuirii unui text (metafizic, ştiinţific, religios, artistic). Pentru a fi cu adevărat funcţională teoria blagiană trebuie să ţinem seama de corectura făcută acesteia de profesorul Mircea Borcilă care transformă cunoscuta formulă 'a + x = b' în 'a + b = x'. În această situaţie *„procesul creator de sens nu se mai poate orienta spre «o simplă expresie», ci el «cheamă şi provoacă un act revelator»"*[370]. Numai aşa se poate pune în evidenţă *„aspectul dizanalogic"* al relaţiei metaforice, chemat să *„completeze debordant pe ⟨⟨a⟩⟩"*. Lucrul cel mai important în această concepţie este acela că nu avem de a face cu o funcţie predicativă,

[369] Lidia Sfârlea, *Contribuţii la delimitarea stilurilor literare româneşti...*, p. 205.
[370] Mircea Borcilă, *Soarele, lacrima Domnului...*, p. 98.

cum credea Paul Ricoeur, ci cu una ecuațională, care face posibilă creația unui sens cu totul nou. *„Dincolo de orice alte considerente, relaționarea «ecuațională» va permite, evident, orientarea procesului metaforic într-o direcție translingvistică și creatoare de lumi"*[371]. În textul cultic, precum și în alte texte neluate în discuție, identificăm metafora acolo unde apelăm la o dimensiune simbolică paradigmatică. În cadrul acesteia intră textul învățăturii de credință și al practicii ritualice firești, fără de care nu am avea coerența textului. Există riscul de a nu observa formule metaforice uzuale intrate în fondul lexical principal, precum și în norma limbii (ex.: formele de salut, *„cred că"*, *„bineînțeles"*, *„binecuvântat"*, *„binevăzut"*, *„binecunoscut"*, *„prea..."*, *„ceruri"*, *„a consfinți"*, *„a lua masa"*, *„a comunica"*, *„a închina"*, *„a înmâna"*, *„a cununa"*, *„a adormi"*, *„a înălța"*, *„slavă"*, *„mărire"*, *„podoabă"*, *„a încrucișa"* ș.a.

3.2. Metafore plasticizante

Metaforele plasticizante apar în cadrul textului la nivelul de suprafață, în universul de discurs creat pe baza unei metafore revelatorii plasată în structura de adâncime ca nucleu generativ. Ar fi incorect să considerăm metaforele plasticizante înaintea metaforei revelatorii, ca și cum i-ar premerge, deoarece procesul de creație de sens nu are ca punct de pornire realitatea extralingvistică pe care limba o plasticizează la nivelul expresiei.

Natura și conținutul acestora este bine precizat, de aceea doar le nuanțăm dându-le un anumit contur[372]. În concepția lui Lucian Blaga *„Metaforele plasticizante se produc în cadrul limbajului prin apropierea unui fapt de altul, mai mult sau mai puțin asemănător, ambele fiind de domeniul lumii date, închipuite, trăite sau gândite.*

---

[371] Mircea Borcilă, *Soarele, lacrima Domnului...*, p. 100.

[372] Gr. *μεταφωρειν* înseamnă *„a duce dincolo, a duce încolo și încoace"*. Autorii evului mediu și de mai târziu îl traduceau prin *„translație"* și *„transport"*, iar astăzi prin transfer, aspecte pe care le-am tratat în subcapitolul precedent.

Apropierea între fapte sau transferul de termeni de la unul asupra celuilalt se face exclusiv în vederea plasticizării unuia din ei. Când numim rândunelele aşezate pe firele de telegraf «nişte note pe portativ», plasticizăm un complex de fapte prin altul, în anume privinţe asemănător. În realitate, nu plasticizăm un fapt prin alt fapt, ci expresia incompletă a unui fapt prin expresia altui fapt."[373] Reţinem importanţa asemănării în construirea metaforelor plasticizante. Nu se produce nici un salt semantic, ţinta fiind plasticizarea unui semnificat printr-o notă inedită. La prima vedere, acest tip de metafore înlătură „balastul" verbal apărut în vorbire şi împrospătează limba cu noi şi inedite combinaţii: „*e de remarcat că metaforele plasticizante nu îmbogăţesc cu nimic conţinutul ca atare al faptului la care ele se referă*[374]. *Metaforele acestea sunt destinate să redea cât mai mult carnaţia concretă a unui fapt, pe care cuvintele pur descriptive, totdeauna mai mult sau mai puţin abstracte, nu-l pot cuprinde în întregime. Adevărul e că cuvintele sunt aşa de anemice, încât ar mai fi nevoie de un alai infinit de vocabule, esenţiale şi de specificare, pentru a reconstitui cu mijloace de limbaj faptul concret*[375]. *Metafora plasticizantă are darul de a face de prisos acest infinit alai de cuvinte. Metafora plasticizantă are darul de a suspenda acest balast, ce pare inevitabil, şi de a ne elibera de un proces obositor şi nesfârşit, pe care adesea am fi siliţi să-l luăm asupra noastră. În raport cu faptul şi cu plenitudinea sa, metafora plasticizantă vrea să ne comunice*[376] *ceea ce nu e în stare noţiunea abstractă, generică, a faptului.*"[377] Uzul acestui tip de metafore, deşi orientat spre concentrarea vorbirii prin eliminarea balastului inutil, îmbogăţeşte limba cu noi sensuri figurate. Ea vizează cel mai adesea

---

[373] Lucian Blaga, *Trilogia culturii...*, p. 350

[374] Conţinutul creat de metaforele plasticizante se suprapune peste unul existent deja în limbă. Ele nu se referă la un fapt, ci îl creează ca sens.

[375] Sensul se creează nu numai prin însumarea de semnificaţii ale determinanţilor, ci şi prin salt metaforic. Cea de a doua cale este mult mai plastică, mai elegantă şi mai dinamică.

[376] Metafora nu comunică ci creează.

[377] Lucian Blaga, *Trilogia culturii...*, p. 350-351.

vizualul, fiind o construcție iconică. Folosirea lor este un pas important spre esențializarea limbajului, care atrage după sine crearea atmosferei. Sensul rezumativ pe care aparent îl prezintă acestea este unul global, care „*in absentia*" activează semantic mai multe dimensiuni culturale, variabile de la un vorbitor la altul.

„*Metafora plasticizantă reprezintă o tehnică compensatorie, ea nu e chemată să îmbogățească faptul, la care se referă, ci să completeze și să răzbune neputința expresiei directe, sau, mai precis, să facă de prisos infinitul expresiei directe. Când se întâmplă să vorbim despre «cicoarea ochilor» ai unei anumite persoane, nu facem decât să plasticizăm o expresie virtual infinită pentru culoarea unor anume ochi. Metafora nu îmbogățește cu nimic faptul în sine al acestor ochi, dar răzbună anume insuficiențe ale expresiei directe, care ar începe bunăoară cu epitetul «albaștri», și s-ar vedea nevoită să se reverse într-o acumulare de adjective, pe cât de nesfârșită, pe atât de neputincioasă. Metaforele plasticizante nasc din incongruența fatală dintre lumea concretă și lumea noțiunilor abstracte. Din setea de a restaura congruența între concret și abstract, se recurge la metafore plasticizante. Metafora plasticizantă ține așadar loc de concret în ordinea abstracțiunilor*[378]. *Omul, silit, prin propria sa constituție spirituală, să exprime lumea concretă exclusiv prin abstracțiuni, ceea ce solicită un proces infinit, își creează un organ de redare indirectă, instantanee, a concretului: metafora. Metafora, în această formă a ei, încearcă să corecteze, cu un ocol, dar cu imediat efect, un neajuns constituțional al spiritului omenesc: dezacordul fatal dintre concret și abstracțiune, dezacord care altfel n-ar putea să fie simetrizat decât în schimbul unui penibil balast adjectival. Nu exagerăm deci întru nimic afirmând că metafora plasticizantă a trebuit să apară în chip firesc chiar sub presiunea condițiilor constituționale ale spiritului omenesc. Finalitatea metaforei, ca organ, e în adevăr minunată. Metafora plasticizantă reprezintă o reacțiune finalistă a unei construcții*

---

[378] În plan cultic, metaforei plasticizante îi corespund acele elementele de ritual, care, deși concrete, au un conținut semantic spiritualizat (abstract).

împotriva propriilor sale neajunsuri structurale. Ea e o urmare, sub unghi finalist, ***inevitabilă*** *a unei construcţii, şi deci într-un sens contemporană cu ivirea acestei construcţii. Metafora plasticizantă nu are o geneză în înţeles istoric şi nu se lămureşte prin împrejurări de natură istorică. Geneza metaforei plasticizante e un moment nonistoric, care ţine de geneza construcţiei spirituale «om» ca atare. Metafora plasticizantă nu are un aspect dictat de necesităţi temporale, de exigenţe, care pot să se declare şi pe urmă să dispară. Metafora ţine definitiv de ordinea structurală a spiritului uman. Descrierea, analiza şi explicarea ei, fac împreună un capitol de antropologie*"[379]. Acest capitol de antropologie se caracterizează prin topirea dezacordului între existenţa concretă şi lumea abstracţiilor simbolice într-o realitate transistorică ordonată într-o formă ce apare ca măsură a spiritului uman dată de inepuizabila creativitate a limbajului.

Căutând originea metaforei, Blaga se raportează şi la „*mentalitatea magică, tabuizantă, cu inerentele ei interdicţii de a numi diverse obiecte sau fiinţe, îşi are paralela, atenuată puţin, în sfiala ţăranilor noştri de a rosti numele fiinţelor mitologice sau reale, rele şi primejdioase. Când ţăranul nu îndrăzneşte să numească pe Diavolul decât «Ucigă-l toaca», sau «Cel de pe comoară», sau ursul prin pădure «Moş Martin», el e desigur vag stăpânit de îngrijorarea că rostirea numelor adevărate ar putea să stârnească numaidecât apariţia reală a acestor fiinţe. Ţăranul preîntâmpină primejdia prin întrebuinţarea unor nume care sunt în fond atâtea eufemisme metaforice. Metafora posedă anume darul de a arăta obiectul, fără a face parte din aura şi substanţa lui magică. Omul stăpânit de mentalitatea magică recurge la metafore, din instinct de autoconservare, din interesul securităţii personale şi colective. Pentru mentalitatea magică, metafora nu mai este aşadar simpla metaforă, ci armă de apărare şi un reflex preventiv*"[380]. În momentul în care se

[379] Lucian Blaga, *Trilogia culturii...*, p. 351-352.
[380] *Ibidem*, p. 353.

face simțită paradigma religioasă activată prin credință deja se trece de la metafora I la metafora II. Filosoful s-a lăsat furat de frumusețea demonstrației, însă exemplele oferite țin de metafora II, în ciuda plasticizării expresiei care nu poate fi negată, precum și intrarea acestora în vorbirea obișnuită.

Prin tipul I de metaforă pe care Lucian Blaga îl numește „*plasticizant*", se dorește conferirea unui plus de sens și frumusețe expresiei, ce dă eleganță și suplețe limbii. Prin folosirea metaforei se renunță la vorbirea supraîncărcată cu adjective și alți determinanți.

Investigarea structurii de suprafață a textelor cultice pentru reperarea metaforelor plasticizante ne ajută să surprindem atât procesul de creare, precum și dimensiunea semantică a mentalității celor care au creat-o. În plan spiritual nimic nu este întâmplător. Totul are la bază o creație de limbaj. Aceasta cu timpul s-a sedimentat în diverse paliere care, folosite frecvent, devin locuri comune. Nu intenționăm să vedem *frumusețea expresiei* pentru ea însăși, ci să-i surprindem felul în care uneori și-a scuturat *corola de minuni* în limba textelor literare.

Profesorul Mircea Borcilă, luând în discuție textele blagiene[381], arată că metaforele plasticizante despre care vorbește filosoful clujean nu sunt chiar așa simple. Se depășește relația schematică pe care o vehiculează metaforologia germană de *Sache, Bild* și din care probabil s-a inspirat filosoful.

Discutând despre prezența metaforei (I și II) în cadrul textelor cultice ortodoxe, și metafora textului ca întreg, continuăm intențiile blagiene transpunând dimensiunea metaforicului în perspectiva antropologiei. Metaforicul primește o dimensiune translingvistică sau poetic-culturală.

---

[381] Mircea Borcilă, *Teoria blagiană a metaforicii „nucleare"*, în „Steaua", 1993, nr. 8, p. 58-59; Idem, *Soarele, lacrima Domnului*" în *G.I. Tohăneanu 70*, Editura Amphora, Timișoara, 1995, 578, Idem, *Geneza sensului și metafora culturii*, în *Centenar Lucian Blaga 1985- 1995 Zilele „Lucian Blaga", ediția a V-a*, Cluj-Napoca - Paris, Mai 1995, p. 4.

În structura metaforei plasticizante întâlnim aceeaşi formulă prezentată deja: **a + b = x**, care desfăşurată arată astfel: $(Se_1 + De_1) + (Se_2 + De_2) = x$, unde $(Se_1 + De_1) = a$, iar $(Se_2 + De_2) = b$[382]. Elementele puse în discuţie mai sus sunt considerate de Coşeriu drept concepte esenţiale cu privire la conţinutul limbajului. Designaţia[383] se situează la nivelul universal în cadrul limbajului, în activitatea de vorbire în general şi la cel al competenţei elocuţionale. Ea este referinţa la faptele extralingvistice şi chiar la faptele lingvistice ca aparţinând realităţii. Atunci când e vorba de metalimbaj şi limbajul e considerat ca realitate[384]. Designaţia este o funcţie generală a tuturor limbilor[385]. Dacă nu ar exista ea, nu ar fi posibilă traducerea unui text dintr-o limbă în alta, comunicare interumană, dincolo de apartenenţa acestora la un anumit popor şi la o anumită tradiţie. Semnificaţia apare în cadrul limbajului la nivel istoric şi vizează vorbirea într-o limbă, precum şi competenţa idiomatică. Semnificaţia[386] este conţinutul semnificativ dat într-o limbă, care nu ar putea fi înţeles fără a cunoaşte limba respectivă. Sensul[387] apare la nivel individual, în vorbirea sau în textul dat, vizează discursul ca unitate a vorbirii şi competenţa expresivă. Sensul este conţinutul specific al unui act de vorbire, adică al unui discurs. În cadrul lingvisticii integrale a lui Eugeniu Coşeriu sensul apare numai şi numai în discurs, la nivelul textului. Această prezentare este pur schematică, pentru că în realitate cele trei elemente sunt simultane în vorbire.

Unitatea de sens pe care noi o luăm în discuţie este textul cultic, în special textul rugăciunilor din actul cultic. Metafora plasticizantă construieşte sens prin lărgirea sferei semnificatului. Ea nu vizează

---

382 Se = semnificaţie, De = designaţie, x = sens.

383 E vorba de germanul *Bezeichnung*, pe care îl mai întâlnim şi sub numele de *„desemnare”*; cf. Eugen[iu] Coşeriu, *Prelegeri şi conferinţe*, p. 31.

384 E. Coşeriu, *Prelegeri şi conferinţe*, *„funcţia de reprezentare... dat fiind că limbajul e şi o parte a realităţii”* p. 148.

385 *Lingvistica integrală — Interviu cu Eugeniu Coşeriu realizat de Nicolae Saramandu*, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale române, 1996, p. 54.

386 Semnificaţia corespunde germanului *Bedeutung*.

387 Sensul corespunde germanului *Sinn*.

„*aspectul dizanalogic*" al relației metaforice. Se aprofundează sfera designației prin îmbogățirea semnificației în limba română. Planul în care apare metafora plasticizantă este unul simbolic-mitic creat de la început prin metafora revelatoare, fără de care nu poate fi înțeleasă metafora plasticizantă care o îmbogățește la nivelul expresiei și îi lărgește semnificația fără a o schimba.

Pentru ilustrare, vom lua în discuție ocurența metaforelor plasticizante mai întâi în textul rugăciunilor din *Liturghier*, apoi în cele din *Molitfelnic*.

Metafora organizează sensul textului cultic prin așezarea sfințeniei în fundalul textului. Și în cazul acestui tip de metaforă nu putem vorbi reductiv în maniera pe care o propune Richards prin care cel de-al doilea termen devine expresie pentru primul. Este o relație care diferă de esența limbajului și creează într-o manieră specifică o dinamică a interacțiunii universurilor. Configurația prototextuală a textului sacru o întâlnim și în textul cultic și este una *diaendoepiforică.* Metaforele plasticizante din textul cultic sunt dominate de strategia endoforică, iar depășirea ei are loc în momentul epiforic prin redimensionarea lor semantică în cadrul câmpurilor referențiale interne ce dau sensul global al textului. Tratatele de teologie atunci când vorbesc despre sfințenie pornesc de la textele biblice și cultice și o prezintă prin metafore care caută să configureze dimensiunea sacrului și a divinității. Constanta semantică a vieții creștine este sfințenia. Contingența diverselor elemente cultice creează dimensiunea pragmatică a sfințeniei, care se trăiește, se vede, se simte. Imaginarul și simbolicul conferă substanță și greutate vieții umane, gesturilor, tuturor manifestărilor colective și individuale. Sfințenia apare în orizontul interacțiunii planului divin cu cel uman. Ea face imposibilă delimitarea celor două planuri construind de fapt un al treilea plan, esențializat. Metaforele plasticizante apar în cel de-al treilea plan pe care îl îmbogățesc și diversifică. Ele nu schimbă turnura textului, integrându-se armonios în orizontul creat de metaforele revelatorii.

Textul cultic țese într-o dimensiune proprie cu mijloace diversificate de expresie câmpul referențial intern dogmatic formulat

apodictic în învățătura de credință a Bisericii creştine ortodoxe. Frumusețea acestui tip de metaforă constă tocmai în punerea în acelaşi plan a dimensiunilor iconice (materiale) cu cele spirituale. Nu se aduce nimic nou, numai se „plasticizează" sacrul. De data aceasta accentul cade pe realitatea dumnezeiască a existenței, care devine pivotul metaforei plasticizante, iconicul adăugându-i-se endoforic pentru crearea atmosferei sacre. Oamenii, îngerii şi divinitatea în diversele ei ipostaze (Tată, Fiu, Duh Sfânt) sunt prezenți în actele cultice. Textul sparge limitele riguroase ale semnificațiilor imediate (de bază) şi construieşte un sens care se materializează (concretizează, vizualizează) în act. În cadrul cultului nu se vorbeşte normal, ci cântat sau în taină, cu voce monotonă sau strigat prelung asemeni trâmbiței. Oamenii înconjurați de asemenea identități spiritualizate şi spiritualizante, nici măcar nu trebuie să înțeleagă slujba la care participă. Muzicalitatea textului şi vibrația vocilor celor care oficiază explică acceptarea creştinismului de poporul nostru sub două forme. Pe de o parte avem forma adevărului de credință predicat şi mărturisit în limba vorbită şi pe de altă parte adevărul actelor cultice săvârşite într-o limbă necunoscută. La nivelul mentalității colective (a bisericii) şi a credinciosului întâlnim o realitate *translingvistică*[388], de dincolo şi de dincoace de cuvinte, creată de text şi amplificată de dimensiunea psihologică a credinței, nu de rațiune, pe care credinciosul şi-o asumă. Această realitate topeşte identitatea individului în una simbolică, participativă. Credincioşii nu se mai consideră oameni în trup, ci în duh. Actul liturgic scoate în evidență partea inalterabilă a ființei umane, ceea ce-i conferă specificitate. Participarea credincioşilor la săvârşirea actelor cultice ortodoxe în timpurile nu chiar aşa îndepărtate, când se oficia în limba slavonă, este una profund religioasă. Sfințenia nu este subiect de discuție în serviciul cultic, ci apare ca un cadru firesc, cert, suprem, în care trăieşte credinciosul. Şi astăzi, dată fiind lungimea slujbelor ortodoxe, credinciosul nu

---

[388] Nu trebuie să înțelegem termenul *ad litteram*, ci în sensul că această dimensiune *translingvistică* este construită prin cuvinte în cadrul textului ce dă impresia că depăşeşte codul care îi dă naştere şi instituie un nou cod autoreferențial.

urmărește continuu sensul textului rostit, ci se lasă adesea furat de muzicalitatea bizantină a cântecelor religioase, creându-și propriul său text religios, al receptării mistice creat ca un text derivat ce evidențiază, dintr-o altă perspectivă, funcția simbolic-mitică luată în discuție, după stările psihologice pe care le are. Orientarea gândului spre grijile de fiecare zi, spre frământările lăuntrice ale sufletului sau meditația asupra condiției sale se răsfrânge prin textul gândit și asupra celor divine. De fiecare dată credinciosul pornește de la sine, pentru că *omul duh* în noua sa identitate este o parte din serviciul divin. Această parte, deși concretă, își afirmă o realitate a sfințeniei, pentru că participarea sa liturgică este „*în duh*", nu în trup. Am putea risca să repetăm într-un cadru religios greșeala lui Chomsky vorbind despre un credincios ideal, în condiții ideale, absolutizând ceva ce ține de manifestarea normală a acestuia.

Primul element care conferă consistență sfințeniei este divinitatea. Sfințenia este un atribut divin. Ea instituie transrealitatea cultică[389].

Abordând una din manifestările spiritului se impune, pentru respectarea deontologiei culturale, o atitudine idealistă. Studiul ocurențelor lexicale, la un prim nivel de receptare a textului evidențiază izul arhaic al limbii, ineditul idiomatic al expresiilor care s-au sedimentat de-a lungul timpului în norma limbii române. Abordarea concretă a diverselor secvențe sintactice (sintagme, expresii, figuri de stil) duce la stabilirea frecvențelor acestora în structura de suprafață. În textele cultice luate în discuție se vede raportul dintre lexemele cu o semnificație concretă, palpabilă față de cele cu o semnificație transcendentală, sacră, abstractă. Luând la întâmplare mai multe fragmente, observăm unele trăsături superficiale ale acestui tip de texte.

„*Scumpăratu-ne-ai den blăstemul legiei cu curatul sângele tău. În cruce te răstigniși și cu sulița împunseși, fără de moarte tociși*

---

[389] Ca și în situația termenului de realitate translingvistică și în această situație folosim termenul de transrealitate pentru realitatea creată cu ajutorul textului, ca o realitate simbolică.

oamenilor, mântuitoriul nostru, slava ta"[390]. Textul face parte dintr-o rugăciune rostită de preot în taină („*cineş întru el să grăiască*" (p. 128, 3r)). Toate verbele sunt tranzitive şi pun în relaţie un subiect inclus la persoana a II-a, care este Iisus, activat de paradigma culturală creştină, cu un complement direct la persoana I plural în cazul formei „*scumpăratu*-ne-*ai*" ce prin subînţelegere, ne conduce la credincioşii prezenţi; în cazul formei „te *răstignişi*" cu o dimensiune reflexivă exprimată printr-o formă pronominală scurtă de persoana a II-a singular pentru a accentua mai puternic sensul învăţăturii de credinţă centrat pe ideea de jertfă săvârşită de Iisus Hristos din iubire pentru oameni. În situaţia verbului „*împunseşi*" lipseşte forma pronominală, deşi este o formă reflexivă care se acordă cu cea de dinainte, însă una cu sens pasiv (ai fost împuns sau fuseşi împuns). Ultimul verb din fragmentul ales: „*tocişi*" pune în relaţie subiectul Iisus cu complementul direct în dativ: „*oamenilor*", în timp ce complementul direct trimite la elementul divin: „*slava ta*", ca o glorie, strălucire, putere. Din punctul de vedere semantic, toate verbele ţin de sfera vieţii concrete. Răscumpărarea presupune un preţ care trebuie plătit de cineva, răstignirea a fost în antichitate una din chinurile greu de suportat de către cei condamnaţi la moarte, iar tocirea este opusul ascuţirii şi presupune o mare perseverenţă. Metaforele sunt prezente chiar şi în această scurtă secvenţă: „*Scumpăratu-ne-ai den blăstemul legiei*", „*tocişi oamenilor... slava ta*". În plan diaforic apare o tensiune între verb şi nume. În cazul verbului „*scumpărat*" putem vorbi atât de căderea lui „*ră*" (afereza) din prefixului „*răs*" — cum de altfel Al. Mareş o consideră —, ca şi de aglutinarea cuvintelor „*scump*" şi „*cumpărat*". Răscumpărarea din blestem la momentul diaforic creează tensiunea între elementul uman care trebuie să fie răscumpărat şi elementul divin care a rostit blestemul asupra neamului omenesc. Tensiunea apare între planul faptei, al răscumpărării, şi cel al textului, al blestemului. Prima dimensiune este una a semnificaţiei, pe când cea de a doua este una a sensului. Din scurtcircuitarea celor

[390] *Liturghierul lui Coresi*..., p. 128, 3v.

două reiese un al doilea sens ce repune ființa umană în matricea ei originară. Aceasta este interpretarea care s-a dat de-a lungul timpului în kerygma creştină şi ea aparține momentului endoforic. La momentul epiforic se depăşeşte dimensiunea biblico-teologică şi se instituie sensul cultic care conferă fiecărui gest uman şi fiecărui simbol o dimensiune sacră şi face ca abstractul să se concretizeze în eliberarea totală a eului de povara vreunui blestem. Zodia blestemului este substituită de cea a binecuvânării. Întregul sens al existenței primeşte o turnură optimistă, expansionistă, încrezătoare şi marchează un registru al încrederii omului în sine, faptele sale fiind în acord cu intențiile mântuitoare ale lui Dumnezeu.

În cazul metaforei *„tocişi oamenilor... slava ta”* verbul activează mai multe valențe semantice complementare ale semnificației: pe de o parte stăruința de a bate toaca cât mai repede, pe de altă parte uzura survenită în urma baterii toacei, aşa-numita tocire care modifică forma inițială a lemnului toacei, precum şi răspândirea unei veşti codificate mistic prin toacă. Cel care bate toaca, în construcția de mai sus nu este omul, ci elementul divin. Cei cărora li se bate toaca sunt oamenii. La momentul endoforic, în interpretarea teologică, baterea toacei se referă la dimensiunea profetică a *Vechiului Testament* care prefigurează *Noul Testament.* La momentul epiforic, prin împletirea contextului natural, cu cel situațional, fizico-empiric, cultural etc. vestea adusă efectiv de baterea toacei în momentele bine-determinate ale slujbei care îi anunță pe credincioşi de pregătirea săvârşirii tainei nevăzute este transferată în realitatea cultică la care credincioşii participă. Perceperea auditivă duce la modelarea reprezentărilor simbolic-religioase ale creştinului care este pregătit pentru primirea slavei.

Din *Molitävnic* am luat la întâmplare textul: *„că astădz sosi noao vremia prăznuirei, şi ceatele sfinților în besearecă să veselesc cu noi, şi îngerii cu oamenii prăznuiesc, că astădz darul preasfântului Duh în vedeare de porumb veni să sfințească apele. Astădz ceriul să bucură şi pământului ploae răoveadză. Astădz soarele cel ne apus răsări şi toată lumea cu lumină străluceaşte. Astădz luna cu strălucirea*

luminei sale tot pământul lumineadză. Astădz stealele ceale cu chip luminos, cu strălucirea lor toată lumea înfrămșețează. Astădz nuorii din ceriu ploaia direptății oamenilor ploao. Astădz tocmirile apelor pe spate poartă urmele Despuitoriului. Astădz cel vădzut iaste vădzut, ca pre noi să ne facă văzători însuși pre El"[391]. În fragmentul ales se construiește dimensiunea temporală cultică a unui azi continuu, care, deși diversificat, rămâne mereu același. Este un timp foarte apropiat de timpul mitic, însă nu identic. Astăzi este timpul prăznuirii, al sărbătoririi în care cetele sfinților și ale îngerilor[392] se veselesc împreună cu credincioșii. Se realizează cultic sfințirea apei. Acest timp leagă ca un curcubeu prezentul (azi) cu apa originară (de la începutul lumii peste care plutea Duhului lui Dumnezeu), germinativă. Se remarcă frecvența elementelor concrete care, chiar dacă intră în formularea unor truisme, convertesc dimensiunea semnificației într-un sens aparte, pe care îl vom reîntâlni în plan cultural ca un sens orientat antropocentric. Din cele 115 lexeme întâlnite în acest fragment, elemente relaționale sunt 25 (cu = 5, și = 4, că = 2, în = 2, să = 4...). Lexemul cu cea mai mare frecvență în acest fragment este adverbul temporal *astădz* care cunoaște 9 ocurențe

---

[391] *Molitvenicul* lui Ioan Zoba din Vinț, p. 309, 149 r — este un fragment din Slujba făcută la râu în ziua de Bobotează (Botezul Domnului), *Rănduiala osștenie la sfânta dzi a Bgoiavleniei*, când strana cântă: „*Astădz firea apelor să sfințeaște și să desparte Iordanul și răpegiunea apelor sale întoarce vădzând pre Despuitoriul botedzându-să*" p. 295, 142 r.

[392] Cf. Alejandro Deiz Macho, *Introduccion general a los Apocrifos del Antiguo Testamento*, con la colaboración de Maria Angeles Navarro, Profesora Titular de Lengua y Literatura Hebreas en la Universidad Complutense de Madrid y Miguel Perez Fernandez, Director del Centro Bíblico Español de Jerusalén, Madrid, Eiciones Cristiandad, 1984, p. 329-335. Deși rabinismul interzice cultul ingerilor și nu permite adorarea nici unui înger, totuși, scrierile apocrife acordă o extraordinară importanță îngerilor și demonilor. Îngerii numiți în scrierile apocrife când „*fii ai lui Dumnezeu*", când „*fiii cerului*", când „*cei care priveghează*" (p. 330) sunt creați în a doua zi a Creației. Ei sunt servitori și mesageri (soli) ai divinității, astfel avem heruvimii cei cu mulți ochi care păzesc paradisul, serafimii cei cu câte șase rânduri de aripi ce încadrează tronul lui Dumnezeu, Arhanghelul Mihai este îngerul lui Israel, poporul lui Dumnezeu. Așa cum îi vedem și în reprezentările picturale ortodoxe, evreii nu puteau să își imagineze îngerii decât îmbrăcați în veșmânt alb sau în lumină.

ce configurează semantic cosmicitatea acestei secvențe temporale: cetele sfinților în biserică, oamenii și îngerii, darul Sfântului Duh, porumbelul, apa, cerul și pământul, roua, ploaia, soarele și luna ca luminători ai lumii, norii, toate converg spre dimensiunea cultică în care: *„Astădz tocmirile apelor pe spate poartă urmele Despuitoriului. Astădz cel* [ne]*vădzut iaste vădzut, ca pre noi să ne facă văzători însuşi pre El*". Elementele surprinse în fragmentul redat fac parte dintr-o înşiruire mult mai bogată, toate conducând la revelarea urmelor Despuitoriului. Prin cult se vizualizează cel nevăzut (în text *vădzut*) sau, deşi văzut, el îşi descoperă o altă față. La momentul endoforic, interpretarea teologică se opreşte asupra imaginii porumbelului ca întruchipare a Sfântului Duh, cea de a treia Persoană a Sfintei Treimi. Momentul epiforic fixează dimensiunea cultică în care credinciosul trăieşte dumnezeirea cu simțurile şi contemplă lumea. Prin cult, ochiul ca organ al văzului devine organ al cunoaşterii antropologice prin raportarea a tot ce există la sinele credinciosului.

Subiectul aparținând planului spiritual, abordarea lui poate îmbrăca de tot felul de speculații, reinterpretări şi redimensionări. Binecunoscutelor figuri de stil (tropi), de obicei au fost percepute în frumusețea lor ornantă. Împodobirea şi diversificarea expresivității limbii este o consecință a creației lingvistice şi nicidecum un scop. Vorbind despre asocierea adjectivului *„sfânt*" diverselor substantive şi interpretându-l ca epitet, cum ar fi înclinați să facă stiliştii, ne menținem numai la nivelul expresiei din structura de suprafață fără a se vedea zarea pe care o deschide. S-ar reduce conținutul lui semantic la 'curat', 'preacurat', 'frumos', 'potrivit', 'stabilit', 'împodobit'. Prin specificarea frecvent folosită atât în indicațiile tipiconale, cât şi în rugăciuni, de *„sfânt*" cu toate variațiile lui, considerăm că se sparge zarea concretului iar obiectele şi ființele cunoscute îmbracă o nouă ipostază. Prin sfințenie se ilustrează semantic principiul nonidentității între masa care nu mai este masă, casa care nu mai este casă, vasul care nu mai este vas etc. Aceste obiecte arată ca obiecte dar nu mai sunt obiecte, după cum nu sunt nici esențe pure într-o lume a ideilor

pure închipuită de Platon. Ele devin în sens cultic ferestre de revelare a dumnezeirii.

Locul în care se desfăşoară Liturghia este „*sfântul sălaşul*" (1v, p. 127), spaţiu care nu aparţine lumii văzute sau nevăzute, ci chiar divinităţii. Posesia în plan spiritual este identificare. Dumnezeu se identifică cu ceea ce are. Această metaforă este dusă mai departe, în adâncimea uneia revelatorii, „*sălaşul tău*". Locaşul de cult nu este nicidecum o construcţie, ci o realitate care descoperă sfinţenia deplină a lui Dumnezeu. De fapt, Dumnezeu nici nu poate să aibă ceva anume de natură materială. Omul, intrând în biserică, intră în Dumnezeu, adică într-o dimensiune esenţializată a realului. Rugăciunea de la intrarea în biserică rostită de credincios, preot şi diacon nu trebuie să lipsească, de aceea această metaforă o şi întâlnim în rugăciunea pe care o rosteşte preotul la intrarea în locaşul de cult. Aşa se poate vedea de ce realităţile din cadrul bisericii sunt înfricoşătoare: „*înfricoşatului* [*tău*] *oltariu*" (1v, p. 127), „*tău*" ţine de metafora revelatoare ce ne dă un câmp referenţial intern la care se ajunge prin integrarea cadrului referenţial al metaforei revelatorii (*înfricoşatului oltariu*) cu cadrul referenţial divin marcat pronominal. Sfinţenia dată de atotputernica existenţă întru Dumnezeu se revarsă asupra preotului care, îmbrăcându-se în veşminte, se îmbracă în lumina cea necreată a divinităţii, pentru că numai ea este „*cămaşă de spăsenie*" (2r, p. 127) şi totodată „*văşmânt de veselie*" (2r, p. 127), forme văzute ale felului în care Dumnezeu îşi varsă „*dulceaţa sa spre preuţii săi*" (2v, p. 128). Veşmântul pe care îl îmbracă preotul este unul originar, justiţiar, „*îmbrăcară-se în dreptate*" (3r, p . 128). Totul primeşte o nouă identitate prin sfinţenie, astfel vom avea: „*sfântul blid*" (4r, p. 128 passim), „*sfânta copie*" (5r, p. 129 passim), „*sfântul păha*[r]" (37v, p.145), „*sfân*[tul] *poti*[r]*i*" (27v, p. 145), „*sfântul trup*" (38v, p. 145), „*sfânta parte*" (39r, 145), „*sfânta proscomidie*" (41v, p. 147), cu alte cuvinte toate acele elemente materiale necesare săvârşirii momentului central al slujbei religioase, transsubstanţierea, „*sfânta... taină*" (41v, p. 147) săvârşită de „*sfinţi părinţi*" (5v, p. 129 passim) în „*sfântul oltariu*" (10v, p. 131) pe „*sfânta masă*" (10v, p. 131 passim).

Sfinţenia se răsfrânge direct asupra locului, astfel vom întâlni *„înnaintea sfintelor uşi”* (11v, p.132), *„sfânta casa aceasta”* (12r, p. 132), *„sfântul locul acesta”* (12r, p. 132). Unele rugăciuni se citesc, cum precizează *Liturghierul*, *„înnaintea sfintei evanghelie”* (19r, p. 136). Uneori se explicitează sfinţenia obiectelor de cult prin trimiterea directă la Dumnezeu: *„a sta sfinteei tale aceştii mease”* (25r, p. 138). Dificultatea izolării metaforelor plasticizante se datorează ancorării în structura de adâncime, revelatoare, care este de fapt plasticizată; aşa se explică frecvenţa pronumelor personale şi a adjectivelor posesive ce vizează divinitatea prezentă. Este un text impregnat cu această prezenţă supremă ce construieşte un sens global în nucleul său generativ, din care derivă celelalte sensuri.

Credincioşii sunt şi ei număraţi în rândul sfinţilor o dată ce iau pe rând *„sfânta parte”*, adică cuminecătura văzută în transsubstanţialitatea ei (ca parte de cer, de nemurire). Creştinii se identifică cu ceea ce ei mănâncă, cu dumnezeirea: *„blagoslovit intratul sfinţilor tăi”* (16r, p. 134), nu numai o parte dintre sfinţi, ci chiar a *„tuturor sfinţilor”* (18r, p. 135). Cu atât mai mult se bucură de acest nume apostolii, care s-au împărtăşit primii din puterea cuvântului dătător de viaţă, de aceea vom întâlni *„ruga sfântului apostol”* (20r, p. 136). Biserica este, aşa cum am mai spus, o cu totul altă dimensiune: *„întru sfânta a sa a săborului apostolilor besearecă”* (22r, p. 137).

Sfinţenia o întâlnim exprimată întotdeauna în numele celei de a treia persoane a lui Dumnezeu: *„Sfântul Duh”*, după cum ea plasticizează imaginea lui Dumnezeu: *„Doamne, cu a ta dulceaţă, preasfântă, curată şi preablagoslovită”* (14v, p. 133). Recunoaşterea supremă a divinităţii se face tot prin cuvântul sfânt: *„Că sfânt eşti Dumnezeul nostru”* (17r, p. 134). Mărturisirea de credinţă transpare în formulări precum cea *„Doamne sfinte, cela ce în sfinţi răpaoşi, ce de trei ori sfânt”* — cum începe imnul heruvimic (17r, p. 135). Se poate vedea cum sfinţenia nuanţează termenii metaforei revelatorii, ea specificând atât pe Dumnezeu, cât şi elementul uman: *„în sfinţi răpaoşi”* adică odihneşti între sfinţi (odihna despre care vorbeam vine

de la repaus). Nu poate fi sfânt decât numai cel care s-a împărtăşit din sfinţenie, a fost atins de obiecte sfinte, care a devenit loc de odihnă a lui Dumnezeu. Sfinţenia se revarsă sub diversele ei chipuri în întreaga lume sub formă de *„sfântă pace”* (28r, p. 140), cerută de diacon în ectenii, precum *„înger cu pace”* (28r, p. 140). Sfinţenia vizează un superlativ absolut prin formula de adresare Maicii Domnului: *„Preasfânta, curată, preablagoslovită, despuitoarea noastră şi a lui Dumnezeu născătoare şi pururea f*[ecioară] *Mariia”* (28v, p. 140), precum şi în cazul celor trei persoane ale Sfintei Treimi: *„sfânt eşti, şi preasfânt, tu şi unulă-născut al tău Fiiu şi Duhul Tău”* (32r, p. 142). Această formulă cultică l-a inspirat pe Eminescu în crearea superlativului absolut atribuit fetei de împărat prin epitetul *„preafrumoasă”*. Dovada că metaforele plasticizante apar în urma efortului de esenţializare a limbajului printr-o concentrare a acestuia în cazul sfinţeniei este ilustrată de sintagmele în care o întâlnim. Sfinţenia acumulează acele elemente determinante care o specifică precum: *„Sfinte tare”* (30r, p. 141), *„sfinte fără moarte”* (30 r, p. 141) şi, foarte important, toate sintagmele în care apare cuvântul sfânt în textul cultic se cântă pe melodii ce le conferă acestora o rezonanţă deosebită care influenţează pe credincioşi. Grupurile ⟨ân⟩ şi ⟨oa⟩ din aceste sintagme fac să vibreze pieptul celui care cântă, ca şi în ţinerea isonului, al căror rol principal este de a uni glasurile tuturor într-o vibraţie prelungă.

A doua persoană a Sfintei Treimi, Iisus Hristos, este *„mielul lu Dumnezeu luă păcatele lumii”* (4v, p. 128). Dimensiunea soteriologică îmbracă un aspect concret, extrem de simplu. Fiind vorba despre neamul omenesc el rămâne la mijloc. La momentul endoforic, prezent în interpretările teologice, *mielul*, care a acumulat o valoare simbolică de întruchipare a împlinirii Legii vechi a lui Moise, nu aparţine, cum s-ar crede, contextului natural, ci celui cultural. La rândul său acest context este supradimensionat prin asocierea cu Dumnezeu. La momentul epiforic se schimbă raportul astfel, Jertfa nu se aduce lui Dumnezeu, ci aparţine lui Dumnezeu, vine de la Dumnezeu către oameni. Această metaforă, la rândul ei, generează o

serie plasticizantă care îi îmbogăţeşte paradigma: *„nădejdea învierii"* (6v, p. 129), *„viaţa vecilor"* (6v, p. 129). Jertfa *„preacuratului tău trup şi cinstitul sânge"* (25r, p. 138) este una a creaţiei originare la care participă toţi credincioşii prin pregătirile prealabile şi prin ritual.

O metaforă generalizată în uzul curent este numele Sfântului *„Ioan cu rostul de aur"* (astăzi numit Ioan Gură de Aur) (5v, p. 129).

Alte metafore plasticizante întâlnite se referă la diaconul slujitor *„cămaşe de spăsenie"*, *„veşmânt de veselie îmbracă-mă"* (2r, p. 127),. *„mă încinse cu tărie şi puse nevinovată calea mea"* (3r, p. 128), *„mă-ncinse cu tărie"*, *„nevinovată calea mea"* (3r, p. 128). În ceea ce priveşte jertfa, sunt menţionate *„coastele prescuriei"* (4r, p. 128). Hristos îşi oglindeşte dumnezeirea tot la nivelul metaforelor plasticizante: *„Coperişi ceriul de bunătăţile Tale"* (8r, p. 130), cer care vine şi amplifică liturghia *„ia-le spre a ceriului tău jărtăvnic"* (9r, p. 131) pentru că numai aşa robii lui Dumnezeu pot sta *„înnaintea slavei sfântului al Tău jărtăvnic"* (17v, p. 135) pentru a gusta *„Dulceaţă, preasfântă şi blagoslovită"* (14v, p. 133).

Dimensiunea morală este construită prin metafore precum *„fericarea păcatelor"*, *„lăsarea păcatelor"* (6v, p. 129), *„spală-mă de fără-legile meale"* (9v, 131) sau *„de greşalele meale curăţeaşte-mă"* (10r, p. 131). Simţurile se acutizează, devin capabile de a se bucura de viaţa înţeleasă ca dar *„auzului mieu dat-ai bucurie şi veselie"* (10r, p. 131), *„bucură-se oasele plecate"* (10r, p. 131), *„întoarce faţa de greşalele meale"* (10, p. 131), *„inimă curată zideaşte în mine"* (10r, p. 131), *„bucură-se limba"* (10r, p. 131), *„duh frâmt"* (10v, p. 131), *„inemă frâmtă şi plecată"* (10r, p. 131).

În afara metaforelor plasticizante deja prezentate în cadrul *Liturghierului*, în *Molitvenic* găsim şi altele. În slujbele diverselor taine ale Bisericii, găsim metafore în care apar elemente ale naturii precum *„aripile vântului"* (6r), *„cale tare de mântuire"* (6v), *„svânta luminare"* , *„fierbinţeala şi greutatea dzilei* (41 r), *„vor fi amândoi un trup"* (42 v), *„grei cu inima"* (44 v), *„soarele cel dirept"* (56 v), *„izvorul vindecărilor"* (86 v), *„lumina cea vecinică"* (114 r), *„pământe căscând"* (120 v).

În sfera duhovnicească intră *„vraciul sufletelor”* (85 v), *„Cinstite puteri cereşti”* (85 v), *„sufletul lui întru bine să va sălăşlui”* (123 r), *„scârbele inimii meale”* (123 r), *„să ne curăţim simţirile”* (127 r).

Tot la nivelul metaforei plasticizante situate în continuarea celei revelatorii fundamentale se situează incantarea de acatist la adresa Maicii Domnului: *„Bucură-te, Măgură! Bucură-te, Rugule! Bucură-te, Uşe! Bucură-te, Scară. Bucură-te, căd[e]lniţă şi vas întru tot de aur a manii ceeii dumnedzăeşti! Bucură-te, masă dumnedzăiască a cuvântului! Bucură-te, agiutătoaria tuturor!”* (156 v). Această plasticizare a expresiei, ce apare ca variaţiune pe diversele valenţe soteriologice ale Fecioarei Maria, presupune o comparaţie implicită ce activează textul învăţăturii de credinţă ortodoxă, respectiv momentul endoforic. Măgura, în calitatea sa de înălţime rotunjită, vizează atât înălţarea neamului omenesc la împlinirea Legii, cât şi frumuseţea rotundă a Maicii Domnului, care mângâie cu întreaga sa fiinţă. Rugul trimite la rugul din Vechiul Testament ce ardea fără să se mistuie[393], dar şi la iubirea fierbinte de mamă ce arde pentru toţi fiii ei (creştini şi suferinzi), şi care purifică păcatele acestora. *„Scara”* evocă imaginea scării ce uneşte pământul cu cerul din visul lui Iacov[394] şi pe care coboară şi urcă neîncetat îngerii şi sufletele celor drepţi. *„Uşa”* este cea prin care se face trecerea de la o stare la alta, de la un plan la altul[395]. Prin ea comunică liber şi prin iubire divinul cu umanul. *„Mana dumnezeiască”* este hrana dăruită de Dumnezeu oamenilor în timpul exodului (Ieşirea, cap. 16) pentru a putea supravieţui. Maica Domnului este hrana dumnezeiască fără de care nu ar putea trăi creştinii. Calitatea de mană dumnezeiască este conferită de dragostea ei de mamă a noastră întru

---

[393] Este arătarea lui Moise pe Muntele Horeb: *„Iar acolo i S-a arătat îngerul Domnului într-o pară de foc, ce ieşea dintr-un rug; şi a văzut că rugul ardea, dar nu se mistuia”* (Ieşirea 3, 2).

[394] *„Şi a visat că era o scară, sprijinită pe pământ, iar cu vârful atingea cerul; iar îngerii lui Dumnezeu se suiau şi se pogorau pe ea”* (Facere 28, 12).

[395] *„Şi, spăimântându-se Iacov, a zis: «Cât de înfricoşător este locul acesta! Aceasta nu e alta fără numai casa lui Dumnezeu, aceasta e poarta cerului!»”* (Facere 28, 17).

viața veșnică ce se revarsă asupra tuturor. Trecerea în registrul jertfei Noului Testament se face pe nesimțite; astfel, „*masa*”[396] vizează ritualul creștin al Euharistiei, locul unde se aduce și se pregătește jertfa nesângeroasă. La momentul epiforic, toate aceste metafore construiesc dimensiunea cultică a prezenței calde, suverane a mamei care nu mai este mamă, ci partea de dumnezeire ce se descoperă prin iubirea percepută chiar și olfactiv prin „*miros de bună mireasmă*”.

Plasticizarea expresiei din textele cultice se asociază cu actele cultice și ilustrează puterea imaginativă a textului credinței care, la nivel epiforic, instituie o realitate esențializată a lumii. Omul găsește în această dimensiune cultică tot ceea ce-și poate dori. Împlinirea omului în esența sa umană se datorează în parte și contribuției textului plasticizant care face inteligibilă dimensiunea revelatoare. El creează cadrul unei perceperi mai bune a dimensiunii create prin cult. Expresiile plasticizante vizualizează nevăzutul, concretizează abstractul și materializează divinul, fără a le identifica sau a le reduce pe unele la altele. Puterea lor creatoare vizează crearea unei cât mai diverse și mai bogate paradigme a sacrului ce ne înconjoară și care este actualizat cultic. Ele vin și reliefează, încă o dată, faptul că limba nu există separată de conștiința vorbitorilor și că cele două se modelează reciproc. Psihologia fenomenului religios trebuie să pornească de la textele cultice care construiesc un model cognitiv al lumii bazat pe cel metaforic. Nu trebuie să considerăm, peiorativ, metaforele plasticizante drept metafore moarte, intrate într-o zonă a convenționalității limbajului, ci ca părți constitutive ale marelui cadru productiv de sens ce reunește câmpurile semantice empirice într-o orientare imaginativă a sacrului apropiat nouă. Metaforele plasticizante sunt liantul dintre metaforele revelatorii și modelul cognitiv religios ortodox, numit de Mircea Eliade „*creștinism cosmic*”.

[396] „*Masa cu toate cele de trebuință pentru ea și pâinile de pus înainte*” din cortul adunării ridicat de Moise după porunca Domnului.

3.3. Metafore revelatoare

Dimensiunea metaforică a conceptelor blagiene se susține prin ea însăși. Un exemplu îl constituie denumirea acestui tip de metafore. Adjectivul din nume ține de însăși specificul metaforei care *de fiecare dată* ne descoperă noi zări ale sensului ce împrospătează vorbirea și construiește noi lumi. Cel mai bine poate prezenta acest tip de metaforă în specificul ei însuși Lucian Blaga: „*Metaforele tip II sporesc semnificația faptelor însele, la care se referă. Metaforele revelatorii sunt destinate să scoată la iveală ceva* ***ascuns****, chiar despre faptele pe care le vizează. Metaforele revelatorii încearcă într-un fel* ***revelarea unui*** *„mister", prin mijloace pe care ni le pune la îndemână lumea concretă, experiența sensibilă și lumea imaginară. Când de pildă ciobanul din* ***Miorița*** *numește moartea «a lumii mireasă» și pieirea sa «o nuntă», el revelează, punând în imaginar relief o latură* ***ascunsă*** *a faptului «moarte»*". Această „*revelare*" instituie o nouă lume în care moartea nu mai este moarte ci cu totul și cu totul altceva, este moartea nuntă, ceva ce nu are echivalent în realitatea palpabilă ci numai și numai în imaginarul creat. „*Metafora îmbogățește în cazul acesta însăși semnificația faptului la care se referă, și care, înainte de a fi atins de harul metaforelor în chestiune, avea încă o înfățișare de taină pecetluită. Când ciobanul spune:* Am avut nuntași / brazi și păltinași, / preoți munții mari, / paseri lăutari, / păsărele mii, / și stele făclii, *faptele asupra cărora se revarsă avalanșa de metafore constituie întreaga „natură"*"[397]. Ceea ce evidențiază filosoful este o nouă fațetă a creativității umane. Nu numai că se creează sens prin cuvinte, la nivelul textului, ceea ce se întâmplă în general, dar asistăm la instanțierea unei alte realități care nu poate fi redusă la o dimensiune sau alta, cunoscută deja: „*prin metaforele rostite, aceasta dobândește o nouă semnificație: parcă natura întreagă devine o «biserică». Se poate spune despre aceste*

---

[397] Lucian Blaga, *Trilogia culturii...*, p. 354-355.

*metafore, că au un caracter **revelator**, deoarece ele anulează înțelesul obişnuit al faptelor, substituindu-le o nouă viziune. Aceste metafore nu plasticizează nişte fapte în măsura cerută de definirea numirii şi expresiei lor directe, ci ele suspendă înțelesuri şi proclamă altele*"[398]. Suspendarea şi proclamarea unor noi înţelesuri ale cuvintelor în *metaforele revelatorii* e asemeni unei „revoluţii" prin care cuvintele primesc o nouă identitate, radical diferită de identitatea anterioară. În cadrul acestora creativitatea lingvistică încalcă legile de combinare a cuvintelor după sfera lor semantică pe care le cunosc şi le respectă vorbitorii unei limbi[399]. În urma acestei încălcări a normelor din structura de suprafaţă se obţine o nouă identitate datorată structurii de adâncime[400]. „*Metaforele revelatorii sunt cu totul de altă natură decât cele plasticizante pur şi simplu, şi au cu totul altă origine. Câtă vreme metaforele plasticizante rezultă, după cum văzurăm, dintr-un dezacord imanent al structurilor spirituale ale omului (dezacordul dintre concret şi abstracţiune), metaforele revelatorii rezultă* din modul specific uman de a exista, din existenţa în orizontul misterului şi al revelării. *Metaforele revelatorii sunt întâiele simptome ale acestui mod specific de existenţă. Nu idealizăm deloc situaţia afirmând că metaforele revelatorii mărturisesc şi ele tot despre un aspect antropologic, despre un aspect profund, dat deodată cu fiinţa omului ca atare. Cât timp omul (încă nu de tot „om") trăieşte în afară*

---

[398] Lucian Blaga, *Trilogia culturii...*, p. 355

[399] *Lingvistica integrală — interviu cu Eugeniu Coşeriu...*: „*activitatea lingvistă are tot felul de norme. Are norme ale vorbirii în general: norme de coerenţă, de claritate ş.a.m.d. Pe urmă are norme de corectitudine pe plan istoric, norme de adecvare pe planul discursului. Peste tot există norme, pe care vorbitorul le cunoaşte intuitiv. Şi ascultătorul judecă mereu vorbirea. Judecă dacă vorbeşte confuz cineva, adică nu vorbeşte cum trebuie. Norma spune să nu vorbeşti confuz*" (p. 103). Metafora revelatoare încalcă numai normele de claritate imediată, se păstrează celelalte, discursul închegat fiind coerent; de aceea, pentru a fi înţeles un asemenea text se activează capacitatea poetică de înţelegere a textului.

[400] Noam Chomsky, *Deep Structure, Surface Structure, and Semantic Interpretation*, în D.D. Steinberg & L. Jakobovits (eds.), 1971, p. 183-216. Roger Fowler, *Style and the Concept of Deep Structure*, în „Journal of Literary Semantics", I, 1972, p. 5-24.

de mister, fără conştiinţa acestuia, într-o stare neturburată de echilibru paradisiac-animalic, el nu întrebuinţează decât metafora plasticizantă, cerută de dezacordul dintre concret şi abstracţiune. Metafora revelatorie începe în momentul când omul devine în adevăr „om", adică în momentul când el se aşează în orizontul şi în dimensiunile misterului. Abia mai târziu ne vom face drum până la acel punct teoretic, de unde vom înţelege în toată adâncimea sa acest mod existenţial, specific uman, şi în ordinea acestor consideraţii valoarea ***simptomatică*** *a metaforei revelatorii. Precizăm deocamdată că metafora are două izvoare cu totul diferite, care nu îngăduie nici o confuzie. Un izvor este însăşi constituţia sau structura spirituală a omului, cu acel particular dezacord dintre concret şi abstracţiune. Al doilea izvor este un mod de a exista, care caracterizează pe om în toată plenitudinea dimensională a spiritului său, ca «om»: existenţa întru mister*"[401].

Din perspectivă antropologică, Blaga accede la rădăcinile existenţei simbolice a omului. „*Modul metaforic*" de a exista, al omului, care *locuieşte poetic lumea,*[402] este dimensiunea absolut necesară „*omeniei*" acestuia. „*Acest universal concret este omul care*

---

[401] Lucian Blaga, *Trilogia culturii...*, p. 355.

[402] Martin Heidegger, ... *Poetic locuieşte omul...*, traducere de Gabriel Berkeş, Geo Săvulescu, cuvânt înainte de Geo Săvulescu, „Focul Veşnic Viu" (3), Centrul de cercetări Alexandru Săvulescu, martie 1994. Pornind de la un poem al lui Fr. Hölderlin *In lieblicher Bläue blüchet mit dem metallendachte der Kirchhturm*, din care ia ca pivot formularea foarte inspirată a poetului vizionar „*doch dichterisch, wohnet / Der Mensch auf diser Erde*" — „*totuşi poetic, locuieşte / Omul pe acest pământ*". Limbajul este măsura omului: „*Omul ca om s-a măsurat întotdeauna faţă de ceva şi ca ceva ceresc*" (p. 20), subliniind că cerul întotdeauna aparţine şi trimite la divinitate. „*Actul poetic înseamnă a măsura*" (p. 21) cele ce sunt şi cele ce nu sunt, cele prezente, trecute şi viitoare, imanentul şi transcendentul, viaţa şi moartea: „*A putea să mori înseamnă: a putea concepe moartea ca moarte*" (p. 21), cu alte cuvinte „*omul locuieşte prin ceea ce măsoară acel «pe pământ», şi acel «sub cer»* (p. 23). Ne delimităm de poziţia lui Heidegger în concepţia sa că: „*omul se comportă ca şi când el ar fi creatorul şi stăpânul vorbirii, pe când ea rămâne suverana oamenilor*" (p. 14), deoarece nu se poate vorbi de o existenţă obiectivă a limbii care nu este un dat, ci un proces, precum şi în aceea că „*Limba ne atrage atenţia şi ne permite apoi apropierea de esenţa unui lucru*" (p. 14), pentru că esenţa unui lucru este creată de om prin limbă, nu ţine de limbaj.

dă viață prin cuvinte tuturor obiectelor, tuturor individualelor și tuturor particolelor ce-l înconjoară"[403]. Păstrând dimensiunea originară, antropogonică, filosoful consideră metafora ca fiind umbra omului. „*Geneza metaforei coincide cu geneza omului, și face parte din simptomele permanente ale fenomenului om*"[404]. Pentru a fi mai explicit, Blaga detaliază teza pe care a construit-o: „*Surprindem metafora într-o geneză permanentă ca să zicem așa. Metafora s-a ivit, în clipa când s-a declarat în lume, ca un miraculos incendiu, acea structură și acel mod de existență numite împreună «om» și se va ivi necurmat atâta timp cât omul va continua să ardă, ca o feștilă fără creștere și fără scădere, în spații și dincolo de spații, în timp și dincolo de timp. Felul metaforic n-a apărut în cursul evoluției sau al istoriei umane: metafora este, logic și real, anterioară istoriei. Ea este simptomul unei permanențe aproape atemporale. S-a pus de multe ori întrebarea: care este diferența specifică a omului față de animal?*"[405] Răspunsul pe care l-a dat Blaga acestei întrebări preia o structură propusă de Aristotel care considera că „*omul este un animal politic*", schimbând însă și sintagma și accentul pus pe determinator: „*«Omul este animalul metaforizant». Accentul, ce-l dorim pus pe epitetul «metaforizant» este însă destinat aproape să suprime animalitatea, ca termen de definiție. Ceea ce ar însemna că în geneza metaforei trebuie să vedem o izbucnire a specificului uman în toată amploarea sa*"[406]. Prin metaforă, omul poate depăși orice limitare spațio-temporală într-o dimensiune simbolică. Baza metaforei este verbală. Chiar dacă o întâlnim în multe manifestări ale spiritului uman, temeiul ei trebuie văzut în limbaj, fără de care nu poate fi explicată, înțeleasă, gândită orice realitate, cu atât mai mult una culturală. Întreaga lume este înțeleasă prin textul creat, nu ca realitate intrinsecă. Activitățile culturale, înscrise în perimetrul civilizației, nu

---

[403] Geo Săvulescu, *Cuvânt înainte*, la Martin Heidegger, ... *Poetic locuiește omul...*, p. 7.
[404] Lucian Blaga, *Trilogia culturii...*, p. 357.
[405] *Ibidem*, 357
[406] *Ibidem*, p. 357-358.

pot exista în afara limbii şi ele sunt strict dependente de activitatea verbală. Acest lucru a fost intuit de antropologii care au considerat la baza culturii şi a diverselor arte existenţa miturilor ca structuri narative complexe, fundamentale, ce conţin *in nuce* cel puţin o metaforă revelatoare. Aducând în discuţie mitul, nu ar trebui să ne lăsăm furaţi de fabulă şi să pierdem din vedere însăşi vitalitatea acestora: metafora, pe care o întâlnim chiar în momentul *mitopoezei*, termen mai potrivit, în contextul de faţă, decât cel propus de Victor Kernbach de „*mitogeneză*"[407].

Redarea schematică a procesului de comunicare, indiferent de natura textului creat, rămâne la suprafaţa lucrurilor. Pentru că metafora revelatoare duce la crearea unui sens printr-un salt semantic ce nu ţine de liniaritatea textului, pe primul loc ar trebui pusă funcţia poetică[408], urmată de cea emotivă. Textul creat nu comunică, ci

---

[407] Victor Kernbach, *Universul mitic al românilor*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1994, p. 172 ş.u. în viziunea căruia mitogeneza este „*un lanţ procesual destul de lung*" în care vorbeşte pe larg despre „*colectivismul producerii*", „*variante contradictorii*", „*factori aleatorii*", „*principiul moral*", „*impacte religioase sau sociale*", „*forţa de absorbţie şi de prelucrare a temelor universale*". Mitologul consideră „*Lexicul ca vehicul mitologic*" (p. 175), adică „*Cuvintele sunt vehiculele de prim rang ale miturilor. Dar nu numai cuvintele în sine. Limba în general — până şi în formele flexionale specifice ale gramaticii — este de fapt mecanismul fundamental de memorizare, eliptică sau analitică, a rădăcinilor mitice din concepţia omenească primitivă despre lume*" (p. 175). Cu alte cuvinte sensul mitic se decantează la nivelul istoric al semnificaţiei în limbă. Limba nu este văzută ca proces, ci doar ca un instrument independent de vorbitor. De altfel această viziune este comună tuturor mitologilor, până chiar şi lui Gillo Dorfles, *Estetica mitului* (*De la Vico la Wittgenstein*), în româneşte de Sanda Şora, cuvânt înainte de Vera Călin, Bucureşti, Editura Univers, 1975 care pune un accent deosebit pe „*elementul simbolic-metaforic al limbajului*", şi care vorbeşte chiar de construcţii „*mitopoetice*" ale limbajului primitiv (p. 8). Matematic, el consideră că „*mitul = o metaforă istorică*", iar „*metafora = un mit lingvistic*" (p. 10). În viziunea lui Gillo Dorfles mitologia este purtătoarea unor adevăruri vitale şi conţinuturi mitice cu caracter „necesar", deci o percepe în afara limbii, creativitatea lingvistică plasând-o alături de un substrat real doar la momentul creării mitului.

[408] Ne referim, desigur, la interpretarea dată de Roman Jakobson celor şase factori corelaţi în actul de vorbire: 1. transmiţător (destinator), 2. receptor (destinatar), 3. context„ 4. mesaj, 5. cod, 6. contact, cărora le asociază câte o funcţie a limbajului, respectiv: 1. expresivă (emotivă), 2. conativă, 3. denotativă sau referenţială, 4. POETICĂ, 5. metalingivistică, 6. fatică, în studiul *Lingvistică şi poetică. Aprecieri*

retrospective şi consideraţii de perspectivă, în vol. *Style în Language*, Messachusetts The Tehchnology Press of M.I.T., 1960, versiunea românească, în PS, 1964, p. 83-125, apud Iorgu Iordan, Vladimir Robu, *Limba română contemporană*, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1978, p. 66.

Eugeniu Coşeriu consideră mai temeinică teoria psihologului german-austriac Karl Bühler care a identificat trei funcţiuni fundamentale ale semnului lingvistic: a) simptom al vorbitorului, b) semnal pentru ascultător şi c) simbol al lucrurilor, corectată de psihologul vienez Friedrich Kainz *„care a observat că această funcţie de* Darstellung *adică de «reprezentare» nu este coordonabilă cu funcţiunile de manifestare şi de apel, de Auslösung, fiindcă funcţiunea de reprezentare o are semnul şi ca semn virtual în limbă, pe când funcţiunile de manifestare şi de apel sunt funcţiuni al semnului întrebuinţat într-un act lingvistic concret, deci, în realitate sunt funcţiuni ale actului şi nu ale semnului de limbă*" (cf. Eugeniu Coşeriu, *Limbajul poetic*, în *Prelegeri şi Conferinţe* (1992-1993), p. 145-147 ş.u.). *„Am avea atunci trei funcţiuni; o singură funcţiune de reprezentare a semnalului şi apoi trei funcţiuni ale actului lingvistic sau ale semnului într-un act lingvistic:* denotarea, manifestarea *şi acest* apel, *acest* Auslösung" (p. 147). *„Plecând de la schema lui Karl Bühler, pe care el o înţelege tocmai ca schemă a mesajului, a actului lingvistic, nu a semnului, ca funcţiune a semnului, Roman Jakobson numeşte, nu exact cu aceiaşi termeni, funcţiunile de reprezentare, de manifestare şi de apel; preluând însă aceste trei funcţiuni, el observă că mai sunt încă trei factori cu care semnul lingvistic se găseşte în raport în mesaj şi că, deci, trebuie să recunoaştem încă trei relaţii şi încă trei funcţiuni, anume: pe de o parte, din teoria comunicării ştim că, între vorbitor şi ascultător sau între cel care produce semnul şi destinatar, există un canal de transmisiune a semnului şi că atunci ar putea exista şi o funcţiune care se referă la canal, funcţiune pe care Jakobson o numeşte funcţiune* fatică *(...) Apoi există şi o relaţie între semn şi codul aplicat la mesaj, şi acestei relaţii îi corespunde funcţiunea* metalingvistică, *adică în act putem explica sau preciza şi codul, spunând «într-un anume sens... » (...) În sfârşit — şi aici se prezintă relaţia, raportul cu poezia — există un raport între mesaj şi mesaj, şi mesajul însuşi, adică o funcţiune care e concentrată asupra mesajului şi asupra modului în care se structurează, se formează mesajul, independent de legăturile cu celelalte funcţiuni. Deci e o funcţiune, ca să zicem aşa,* reflexivă *(...) Această funcţiune Jakobson o numeşte funcţiune poetică*" (p. 148). *„Eu (Coşeriu) am criticat cu multe argumente această teorie a lui Roman Jakobson şi am arătat că nu există o funcţiune fatică care să poată fi deosebită de funcţiunea de apel, fiindcă în realitate această luare de contact — ca să afli că destinatarul e deschis pentru a accepta mesajul — este numai partea iniţială a funcţiunii de apel*" (p. 148). *„Tot aşa, am arătat că nu există o funcţiune metalingvistică separată de funcţiunea de reprezentare, fiindcă, dacă funcţiunea de reprezentare este de reprezentare a lucrurilor, atunci între lucrurile pe care limbajul le poate reprezenta găsim şi limbajul; dat fiind că şi limbajul e şi o parte a realităţii, atunci şi limbajul poate fi denumit de limbaj. Faptul că se referă la limbaj nu justifică existenţa unei alte funcţiuni*" (p. 148). *„Şi cu privire la aşa-numita funcţiune poetică, am observat că nu există o funcţiune poetică, fiindcă concentrarea în structura*

construieşte. Comunicarea este văzută din afara textului, ca un proces intersubiectiv. Pentru a înţelege un text nu e suficientă experienţa de viaţă, ci experienţa lecturii altor texte. În cazul în care avem un singur text, sau un text mai pretenţios, pentru înţelegerea lui se impune lectura repetată, pentru a putea fi surprinsă structura de adâncime a acestuia.

Descoperind binefacerile şi importanţa metaforei pentru om, Blaga îi prezintă valenţele pozitive şi negative: *„1, Ea e chemată sau să compenseze insuficienţele expresiei directe pentru un obiect, sau 2. Să reveleze laturi şi semnificaţii ascunse, reale sau imaginare, ale unui obiect. Când nu face nici una nici alta, metafora nu poate fi un joc agreabil sau vremelnic impus prin termenii unei situaţii date, dar e despoiată de o justificare mai adâncă şi nu e necesară. Unei asemenea metafore, oricât de seducătoare, îi vom retrage din capul locului creditul. Metaforismul care nu rezultă nici din constituţia, nici din modul existenţial specific uman, ci mai curând din împrejurări cu totul accidentale sau chiar din hotărârea capricioasă a omului, va reprezenta într-un fel sau altul totdeauna o anomalie. Una dintre aceste anomalii ale metaforismului este aceea produsă prin tabuizarea magică a obiectului. Metaforismul e dictat în acest caz de interdicţia voită din partea societăţii de a numi direct anume obiecte*"[409]. Metafora este aistorică sau transistorică. O întâlnim şi atunci când sunt luate în discuţie aspectele negative ale producerii precum momente istorice totalitariste, când asistăm la tabuizarea

---

mesajului se poate prezenta în poezie, însă nu este ceea ce face ca poezia să fie poezie; ştim de la Aristotel deja, că, de exemplu, versul nu face poezia, că putem foarte bine compune în versuri — şi aşa zice şi Aristotel — un tratat de filosofie, şi că, deci, această concentrare în mesaj nu este fapt poetic (...) Am putea spune că, dacă interpretăm această intuiţie, putem ajunge la faptul că limbajul poetic este absolut, în sensul că el nu vorbeşte despre **a** *sau despre* **b**, *despre o realitate dată ca atare, ci creează o realitate sau, să spunem aşa, cu o formulă aplicată la opera literară:* ***Iliada*** *nu vorbeşte despre o realitate, ci este o realitate, construieşte o realitate*" (p. 149). Noi dacă am folosit pe parcursul lucrării termenul de *„funcţie poetică*", am ţinut cont de amendamentul făcu de Eugeniu Coşeriu, având în vedere realitatea simbolică creată prin cuvânt în cadrul textului cultic.

409 Lucian Blaga, *Trilogia culturii...*, p. 358.

limbii (Revoluția Franceză, fascismul, comunismul). Blaga nu uită nici dimensiunea estetică redundantă produsă *„prin tabuizare «estetică» a obiectelor.* [...] *În perioade de efervescență spirituală decadent-barocă, se întâmplă ca, din pretinse motive estetice, obiectul să fie oarecum supus unei interdicții, unei adevărate* tabuizări. *Obiectul e înconjurat de o ciudată oprelişte, nemaifiind îngăduit să fie arătat sau descoperit prin expresia directă, ci numai prin circumscriere metaforică*"[410]. Vorbind despre poezia lui Mallarmé şi a poeților care l-au urmat, consideră că: *„E, desigur, în acest metaforism un exercițiu intelectual interesant şi uneori chiar un joc frumos*[...] *Se crede îndeobşte că metoda mallarmeană ar reprezenta o invenție epocală, fără precedent. Ori, cazuri similare există, în poezia barocului de complicată armătură, dar numai puțin şi în literatura populară nescrisă. Cimiliturile reprezintă un joc intelectual analog*"[411].

Revenim la structura fundamentală de constituire a sensului textului: $a + b = x$, în care $(Se_1 + De_1) = a$, iar $(Se_2 + De_2) = b$, va arăta $(Se_1 + De_1) + (Se_2 + De_2) = x$. Sensul ($x$) din textul cutlic apare în urma unui proces *diaendoepiforic*[412]. În construcția data, asemeni

---

[410] Lucian Blaga, *Trilogia culturii...*, p. 358.

[411] *Ibidem*, p. 358-359.

[412] În acord cu terminologia propusă de M. Borcilă, *loc. cit.*: ***diaforic*** = luarea împreună a celor doi termeni în tensiunea corelării lor; ***endoforic*** = înțelegerea sensului dat de unirea semnificațiilor şi designațiilor oferite de cei doi termeni şi ***epiforic*** = imaginarea unei noi realități în care să fie posibil sensul nou creat, care nu are un corespondent ontologic dat. Această terminologie o preia şi foloseşte Roxana-Ioana Velica în: *Analiza metaforei în «Tinerețe fără bătrânețe şi viață fără de moarte*" de Petre Ispirescu, în «Studia Universitatis Babeş-Bolyai», Philologia, XLIII, 2-3, 1998, p. 219-237.

Earl R. MacCormac, *Metaphor and Myth in science and religion*, Duke University Press, Durham, 1976. *„The classification on metaphor that can be reduced to ordinary language throuh usage and metaphors hat remain suggestive can be described by employing the labels «epiphor» for the former and «diaphor» for the later. (trimitere la Philip Wheelwright, Metaphor and Reality*, Bloomington: Indiana University Press, 1962, p. 57) *An epiphor is a metaphor that achieves its meaning by expressing experience that is analogous to that the hearer*" p. 84-85. *„If all metaphors must possess both aspects, then one might ask why we insist upon classifying some metaphors as «epiphors» and others as «diaphors». We do this to*

celei sintactice, relația este totul[413], pentru că, de data aceasta, nu unește doar doi termeni, ci contopește două complexe semantice în unul cu totul nou. Textul religios, pornind de la dimensiunea sa lingvistică, cunoaște o deschidere multiplă a relației sale la nivel fatic, pragmatic, simbolic și psihologic. Această deschidere activează tot ceea ce înseamnă creativitate semantică și caută să se conformeze ei. Cuvântul este însoțit (urmat) de fapta înțeleasă ca act de credință. Dacă în sintaxă relația era unidirecțională, legând termenul subordonat de regentul său, în cadrul semanticii metaforei revelatorii ea devine polivalentă, polivalență ce se caracterizează prin saltul de la un plan la altul pentru a-l construi pe al treilea, radical diferit, dar pe care, datorită autorității sale formative la nivelul mentalității și al conștiinței, nu îl percepem ca atare, cel mult îl plasăm în perimetrul cultural. Se ia designația dintr-o parte, semnificația din alta și sensul se construiește într-o cu totul altă realitate. Adesea designația este asociată credinciosului (ca duh și esență) ce devine parte integrantă a textului care se desfășoară, în calitate de semnificat, iar sensul impus este unul al tradiției. Acest lucru nu ar putea avea loc fără limba care contribuie substanțial la crearea acestei dimensiuni, activând semantic tot ceea ce înseamnă personalitatea umană ca voință concretizată în actul intențional, dar și ca trăire a unei stări de părăsire a eului de fiecare zi și de locuire a sa de către duhul purificator. Privilegiul textului cultic de a fi nu numai mijloc sau cadru ci chiar obiect de adorare se datorează dimensiunii sofianice cu conținut mistic a actului cultic[414]. Textul cultic se construiește într-o dimensiune simbolică

avoid the misinterpretations that result from failing to distinguish between those metaphors that are more suggestive than suggestive (epiphors) and those metaphors that are more suggestive than expressive (diaphors)" p. 85-86.

[413] D.D. Drașoveanu, *«Sens relațional» — categoria centrală a sintagmaticii: „Relația împreună cu cei doi termeni ai ei — sintagma — constituie unitatea, unitatea relațională — și minimală și maximală — a nivelului sintagmatic*" în D.D. Drașoveanu, *Teze și antiteze în sintaxa limbii române*, Cluj-Napoca, Clusium, 1997, p. 34, precum și *Relația — organizatorul termenilor, „Adevăr axiomatic, un R (o relație) nu poate exista decât în prezența a doi T (termeni)*" p. 46.

[414] Sandu Frunză, *O antropologie mistică — introducere în gândirea Părintelui Stăniloae*, Prefață de Prof. Univ. Dr. Aurel Codoban, Craiova, Editura Omniscop,

complexă. Abordarea metaforelor revelatorii trebuie să aibă în vedere nivelul la care le întâlnim: al sensului sau al semnificației. Deşi ştim că semnificația este un invariant pe care îl găsim dat în dicționar, deci ceva ce ține de limba constituită istoric, ea este abordată diferit. Semantica structurală consideră semnificația ca dat[415], pe când semantica cognitivă[416] consideră semnificația un proces, ceva ce se creează[417].

1996. În capitolul *Mistica ortodoxă şi mistica identității* autorul face zece precizări referitoare la realitatea ortodoxă: 1. „*Mistica ortodoxă exclude orice cale spre dumnezeire care nu se realizează prin Iisus Hristos*" (p. 84). 2. „*mistica ortodoxă afirmă diferența ontologică dintre Creator şi creatură*" (p. 84). 3. „*Întregul proces ascetic este destinat să redea omului natura sa firească, să refacă legăturile sale originare, îndeosebi la nivelul persoanei*" (p. 85), ceea ce Părintele Stăniloae numea „*restaurarea chipului dumnezeiesc*". 4. „*Mistica ortodoxă îşi bazează funcționalitatea pe expansiunea şi cuprinderea totalității relaționale*" (p. 85) adică se caută o refacere a legăturilor cu lumea, cu semenii, cu Dumnezeu. 5. „*În ortodoxie încărcătura religioasă primează", de aceea „esențială este rugăciunea*" (p. 85). 6. „*omul nu poate ajunge la experiența mistică prin eforturi proprii. Este necesară intervenția «de sus» a unui subiect care să-l facă părtaş al iubirii sale*" (p. 85). 7. „*Iubirea este singura care asigură unitatea şi distinctivitatea persoanelor tocmai pentru că este o relație între subiecte diferite. Modelul ei exemplar îl găsim în arhetipul Sfintei Treimi*" (p. 86). 8. „*Unirea cu Dumnezeu, de care vorbeşte şi mistica ortodoxă, trebuie înțeleasă ca o comuniune intersubiectivă*" (p, 86). 9. „*omul devine Dumnezeu după har, nu şi după natură. Semnificația îndumnezeirii trebuie înțeleasă ca o înnoire a omului*" (p. 86). 10. „*Având aceleaşi izvoare ca şi dogmatica şi morala, ascetica şi mistica ne oferă modul experierii principiilor dogmatice şi morale, în condițiile concrete ale vieții. Prin urmare, marele merit al misticii este acela de a realiza trecerea fructuoasă de la cunoaştere la trăire, de la inițierea gnoseologică la asumarea ontologică*" (p. 86).

[415] Cf. A.J. Greimas, *La Sématique Structurale*, Larousse, Paris, 1965; S. Abraham & F. Kiefer, *A Theory of Structural Semantics, The Hague*, Mouton, 1966; R. Bartsch & T. Vennemann, *Semantic Structures*, Athenäum, Frankfurt, 1972; Eugenio Coseriu, *Probleme der strukturellen Semantik*, Narr, Tübingen, 1973.

[416] Earl R. MacCormac, *A cognitive Theory of Metaphor*, în «Language» March, 1987, Cambridge, p. 196. Semantica cognitivă nu mai operează cu seme şi clase de seme abstracte. Ea ia în considerare mecanismul semnificației înainte de mecanismul sensului. Modelele cognitive propuse sunt: a) forța fizică sau supranaturală, b) starea fizică sau mintală, c) întâmplare, d) ființă. Limitele acestei teorii constă în faptul că nu se face diferențierea între nivelele cognitive de la nivelul semnificației şi modelul cognitiv de la nivelul sensului. O nouă experiență poate, însă, să certifice un nou nivel cognitiv. Acest nou model cognitiv (punctele: a - d) şi experiența noastră ne permite să vorbim despre *adevărul metaforei*. De fapt această semantică se înscrie în vechiul

Liturghierul începe chiar prima rugăciune rostită în taină de preot înaintea stranei printr-o metaforă revelatoare: „*Doamne, trimite mâna ta*" (1v, p. 127). Contextul[418] situațional este dat de verbul „*trimite*" şi marchează momentul de timp actual, respectiv prezentul enunțării. Acelaşi verb are şi o deschidere spre contextul empiric. În structura dată, verbul alternează cu alte verbe. Prin verb se stabileşte relația între sfera divinității şi sfera celui care vorbeşte, marcată ulterior prin „*mă întăreaşte*". În calitatea sa de energie pură, Dumnezeu nu are mână. O interpretare stilistică ancorată în structura de suprafață a textului, întâlnită adesea, vede aici o personificare, respectiv atribuirea unor trăsături umane divinității. De altfel, ceea ce manualele tratează ca personificări nu sunt decât nişte metafore receptate numai la nivel endoforic, fără a se face saltul în plan epiforic. Sfera divinului este încadrată în contextul cultural care activează în conştiința celui care se roagă dimensiunea paradigmatică a simbolismului divinității cu multe din atributele lui. Dintre toate trăsăturile cunoscute ale divinității, nu se evocă atotcunoaşterea, atotputernicia, ci un element ce aparține contextului uman: mâna. Mâna în cultul ortodox cunoaşte o dimensiune aparte. Ea apare în fiecare icoană şi transmite un anumit mesaj credinciosului, astfel, în funcție de poziția mâinii se poate vorbi despre ipostazele în care apare Maica Domnului în iconografia bizantină[419]. Prin prezența mâinii,

---

perimetru care obiectivează realitatea lingvistică. Ea ne oferă unele soluții foarte productive pentru metafora semnificației, însă nu ne dă soluții pentru metafora sensului, la nivelul textului.

[417] Avem în vedere anul 1987, când se pun temeiurile semanticii cognitive.

[418] Contextul este designația plasată în planul textului, este cunoaşterea noastră despre toate cuvintele pe care le rostim şi care se actualizează prin semnificație. Deoarece există mai multe contexte, noi vom vorbi despre contextul situațional, contextul fizic, contextul empiric sau ocazional, contextul istoric, contextul cultural, contextul natural, în acord cu doctrina lingvisticii integrale.

[419] Dintre înfățişările Maicii Domnului în iconografia bizantină mai frecvente sunt *Theotokos* (Născătoare de Dumnezeu şi ocrotitoare maternă), *Hodighitria* (Călăuzitoarea) ce trimite la dogma hristologică şi-L înfățişează pe Fiul ei, Cel care este Calea), *Eleusa* (Mângâietoarea care îl strânge pe prunc la sân), *Oranta* (Rugătoarea), *Deisis* (alături de Hristos şi Apostolul Ioan) ş.a.

Dumnezeu apare atât în calitatea sa de Creator, de Mângâietor, atribut ce aparține Duhului Sfânt, celei de a treia ipostaze din Sfânta Treime, cât și de binecuvântător, de Fiu al lui Dumnezeu, care binecuvânta cu mâna, fie prin punerea acesteia pe capul plecat, fie prin însemnarea semnului crucii. Dacă am rămâne la acest nivel, ne-am mulțumi doar cu descrierea contextelor referențiale.

Vorbind despre metafora revelatoare ne aflăm într-un cadru general, așa se explică dimensiunea teoretică a demonstrației noastre. Contextul este designația, respectiv cunoașterea noastră despre lume, despre toate cele specifice omului și cele înconjurătoare. Următorul nivel este cel al constituirii cadrelor referențiale pe care le întâlnim la nivelul textului, care sunt construite în text. Un câmp referențial se constituie ca o depășire a contextelor care-i dau naștere și cu care prezintă o anumită compatibilitate, realitatea sa fiind de altă natură. Cadrele referențiale se integrează într-un câmp referențial la nivelul sensului. Cadrele referențial și câmpurile referențiale sunt construite, ele nu există în afara textului discursiv, țin de construcția discursivă, relația dintre ele fiind una de integrare.

În formula *„Doamne curățește-mă, păcătosul!”* (1v, p. 127), verbul a curăți vine să transfigureze dimensiunea umană prin dobândirea unei purificări inițiatice. Aceeași purificare o mai întâlnim în: *„curatul sângele Tău”* (3v, p. 128), *„Cădire aducemu-ți, Hristoase”* (7v, p. 130). Curățirea esențială este urmată, prin rugăciunea instituită atât ca text, cât și ca stare *„Domnului să ne rugăm”* (7v, p. 130), de umplerea esențială în duh prin sfințire a darurilor, cuvintelor, înțelepciunii, duhului credincioșilor: *„Blagosloveaște darurile”* (8 v, p. 131), *„blagosloveaște, despuitoare, vremea”* (17r, p. 134). În vechime întâlnim frecvent adjectivul cu valoare de epitet *„despuitor”* alăturat numelui lui Dumnezeu sau ca apelativ cu trimitere directă la divinitate, cu sensul de descoperitor, de revelator al sfințeniei. Textul credinței, al tradiției, al actului cultic duce la hierofanie. Divinitatea percepută de creștin ca atare este dată de conținutul semantic construit în textele cultice. Cu trecerea timpului, această realitate s-a sedimentat în plan psihologic și a

contribuit la construirea unui model cognitiv metaforic ontologizant. Acest model cognitiv îl depăşeşte pe cel orientaţional ce vizează câmpurile semantice empirice. Întreaga realitate a textului are la bază metafora revelatoare care construieşte revelarea. Revelaţia nu este o realitate exterioară textului, ci ţine de dimensiunea semantică a textului. Metafora revelatorie face ca eul să nu mai fie ancorat într-un imediat aici, acum, acolo, atunci, şi alte asemenea determinări precise, ci îl dezancorează dintr-o situaţie pentru a-l putea purifica, esenţializa.

Dimensiunea metaforică a actului cultic determină o puternică încărcătură afectivă ce face „să crească" sufletul credinciosului: „*Bucură-se sufletul mieu în Domnul*" (2r, p. 127), când Dumnezeu devine conturul sufletului ce se bucură. Localizarea „*în Domnul*" este dată de contextul cultural, mitic, originar, nesfârşit.

Mâna lui Dumnezeu, din „*Dereapta Ta mână, Doamne, frâmse dracii şi cu multă slava ta sfărâmit-ai vrăjmaşii*" (2v, p. 128), este pusă în relaţie cu un termen ce nu ţine de dimensiunea umană, ci de cea suprafirească, a lumii spirituale în care apar duhurile rele. Concepţia nu este maniheistă, în care Dumnezeu şi Satana să fie puşi pe acelaşi plan ca două principii existenţiale fundamentale, ci se subliniază ostilitatea între cei doi. Dumnezeu este cel puternic ce stăpâneşte totul, atât lumea umană, cât şi lumea nevăzută a duhurilor, duhovnicească. Astfel vedem cum contextele intră în construcţia cadrelor referenţiale şi acestea în câmpurile referenţiale interne ce dau sens textului. („*Dereapta mână*" = context natural (uman) + „*ta*" (*Dumnezeu*), fiind reluat de vocativul apelativ *Doamne* = context cultural religios constituie un cadru referenţial prin înglobarea primului termen. Următorul cadru referenţial este dat de sintagma „*frâmse dracii*", primul termen aparţinând contextului experimenţial, uman iar al doilea contextului cultural. Cele două cadre referenţiale intră în constituirea câmpului referenţial intern în care Dumnezeu frânge cu dreapta sa pe draci. Este o luptă în care cel puternic este Dumnezeu, prerogativele puterii şi ale forţei supreme fiindu-i date de mâna dreaptă (este mâna cu care se dă binecuvântarea de preotul de

mir, cu care se ține sceptrul, cu care se face semnul sfintei cruci, este mâna cu cea mai mare forță), pe când dracii nu au asemenea avantaje.

Trimiterile la realitatea materială a lumii se fac în scopul spiritualizării acesteia. Asistăm, pe de o parte, la o nonidentitate simbolică între lucruri şi ceea ce cunoaştem despre ele pe baza limbii vorbite (semnificat) şi, pe de altă parte, la o identitate între lucruri şi esența lor. Participarea la actul liturgic vizează întotdeauna ființa ca esență, indiferent de natura ei (oameni, ființe, obiecte, elemente ale naturii). În enunțul „*Dumnezeu ce-au vărsat dulceața sa*" (2v, p. 128), dulceața ține de contextul natural, de simțul gustului, este prima informație pe care ne-o dă limba, dar care va fi transferată în planul esenței. La momentul epiforic, în asociere cu Dumnezeu se construieşte un gust fără gust, ce trimite la trăirea plenară a împlinirii, la extaz, la împăcare şi bucurie. Această resimbolizare religioasă a limbii solicită atât contextul cultural cât şi contextul empiric, marcat de prezentul săvârşirii actului, context diferit de cel pe care-l cunoaştem din limba vorbită. Empirismul liturgic este radical diferit de empirismul cotidian şi el este construit textual ca o valență a cadrului cultural religios, pentru că el vizează în câmpul referențial intern creat identitatea: simbol — cuvânt — act ritualic. Această identitate nu poate exista în afara limbii care i-a dat naştere. Ancorarea în contextul cultural prin construirea câmpurilor referențiale interne presupune dezancorarea din toate celelalte contexte, care sunt transfigurate.

Eul credinciosului, deşi formal este un eu enunțiativ şi empiric, ca dimensiune a textului, îmbracă o realitate esențializată, cultică, translingvistică, puternic marcată mental şi psihologic de credincios. Trăirea sacrului nu poate fi contestată, ca un text, ea aparține capacității omului de a se abstrage din timpul său şi de a trăi într-un alt timp, psihologic ce se deschide spre o veşnicie caldă, maternă. Folosirea deicticelor în indicațiile tipiconale sau în rugăciuni eliberează eul şi-l fixează ca esență atemporală, aspațială, acircumstanțială, evidențiind prin aceasta chiar creativitatea limbii, ce ține de această dimensiune a energiilor necreate, care, în loc să devină

îngeri sau oameni, stau la baza oamenilor şi a duhurilor şi a vieţii ca sens.

Metafora revelatoare este cea care sublimează existenţa omului realizând *„trecerea de la pământescul «a avea» la dumnezeiescul «a fi»”*[420] şi tot ea ne ajută să înţelegem mai clar de ce unii teologi consideră că *„Folosirea liturgică a cântecului auzit, a icoanei contemplate, a tămâiei simţite, a substanţei sacramentelor primite sensibil sau consumată, ne permite să vorbim despre văzul, auzul, mirosul şi gustul liturgic. Cultul înalţă materia la adevărata sa demnitate şi menire”*[421]. Văzul, auzul, mirosul, gustul şi tot ce ţine de fiinţa umană sunt nişte dimensiuni ale textului liturgic, construite ca văz, auz, miros şi gust, esenţe ale acestora prin care se caută inducerea fiorului religios.

Metafora revelatoare văzută ca un punct crucial de natură transfigurativă propune nu doar un simplu transfer *„semantic”* dinspre uman spre divin, ci o transgresiune a unei lumi de semnificaţii care se înscriu pe traseul *„mai adânc”* al mutaţiilor orizontice care construiesc dimensiunea mistică a realităţii cultice[422]. Prima manifestare a metaforicului în plan religios o întâlnim în cadrul limbajului în care s-a creat şi s-a transmis lexical, contribuind la cristalizarea unei paradigme semantice modelatoare proprii, apoi, pornind de aici, în cadrul creaţiei spirituale.

---

[420] Paul Evdochimov, *Arta icoanei — o teologie a frumuseţii*, Traducere de Grigore Moga şi Petru Moga, Bucureşti, Editura Meridiane, 1992, p. 64.

[421] *Ibidem*, p. 31.

[422] Mircea Borcilă, *Bazele metaforicii în gândirea lui Lucian Blaga*, în «Limbă şi literatură», XLI, vol. 1, 1996, p. 35.

3.4. Corelarea funcțiilor metaforice cu subtipul textual

Teoria instanței de discurs dezvoltată de Benveniste[423] pune în evidență faptul că atunci când vorbim facem mai multe lucruri concomitent la mai multe nivele. Teoria actelor de vorbire (Speech Acts) distinge un aspect de locuție, ilocuție și perlocuție[424] și definește conceptul de funcție lingvistică prin 'intenția comunicativă', 'intenția receptată' sau 'efectul intenționat'.

Paul Ricoeur, considerând că o teorie a enunțului metaforic este o teorie a producerii sensului metaforic, abordează problema

---

[423] Émile Benveniste, *La forme et le sens dans le langage*, în „Le Langage, «Actes du XIII$_e$ congrès des sociétés de philosophie de langue français»", Neuchâtel, la Baconnière, 1967, p. 27-40.

[424] John Langshaw Austin, *How to do Things with Words?*, ed. J. O. Urmson, Oxford The Clarendon Press, 1962, este cel care introduce prima dată distincția dintre cele trei aspecte ale actelor de discurs, urmat de John Searle, *Speech Acts*, Cambridge University Press, 1969. Cf. Mircea Borcilă, *Noi orizonturi în poetica americană*, în *Poetica americană. Orientări actuale*, antologie, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1981, p. 64-87, unde tratează poetica ilocuționară dezvoltată de așa-numita „Școală de la Oxford", unii discipoli englezi ai lui Ludwig Wittgenstein: *„Austin fundamentează, în consecință, studiul fenomenului lingvistic în cadrul unei teorii generale a «acțiunii» umane și, mia specific, în cadrul unei teorii a actelor verbale. El separă, mai întâi, aspectul esențial, intern al acestor acte — numit 'ilocuționar' — de două dimensiuni adiacente: (1) de 'locuție' sau 'actul locuționar' corespunzând, de fapt dimensiunii studiate de lingvistica generativă în modelul 'standard'* [.. îți promit că (Austin)]*; (2) de 'perlocuție' sau 'actul perlocuționar' corespunzător dimensiunii «efectelor» pe care le pot avea enunțările asupra receptorului ex., interlocutorul poate să se bucure, să se sperie sau să se îndoiască de promisiunea mea. [...] Austin întemeiază o teorie a dimensiunii 'ilocuționare' (sau interne) a actelor verbale, ce urmărește să definească relațiile sau țesăturile de 'obligații' reciproce care se instituie între participanții a procesul de comunicare pe baza receptării intențiilor specifice cu care sunt produse enunțările concrete într-o limbă dată. Avantajele potențiale ale unei asemenea concepții în raport cu modelele generative trebuie căutate, credem, în primul rând în faptul că ea se constituie — cum relevă chiar întemeietorul ei — ca o „doctrină a diverselor funcții ale limbajului*" (Austin, 1962/1965, p. 99)", Mircea Borcilă, *Poetica americană...*, p. 66-67. v. Richard Ohmann, *Actele de vorbire și definiția literaturii*, în *Poetica americană*, p. 179-199, Idem, *Literatura ca act*, în *Poetica americană*, p. 200-209, John R. Searle, *Statutul logic al discursului fictional*, în *Poetica americană*, p. 210...

monografic, identificând în cadrul confruntării dintre semantică şi semiotică existenţa a şase cupluri:

1. *„Orice discurs se produce ca un eveniment, dar se lasă înţeles ca sens"*, situaţie în care se evocă contribuţia substanţială a lui Émile Benveniste. Acesta creează expresia *„instanţă de discurs"*[425], prin care numeşte *„actele discrete şi de fiecare dată unice prin care limba este actualizată în cuvinte de către un locutor"*[426], după care, preluând sugestiile introduse de Paul Grice în teoria sa referitoare la semnificaţie, introduce conceptul de *'intentat'* adică *„ceea ce locutorul vrea să spună"*. Pe baza distincţiei făcute, semnificatul este de ordin semiotic, iar intentatul, de ordin semantic[427].

2. *„Funcţia identificatoare şi funcţia predicativă"*[428], pentru prezentarea cărora se porneşte de la Platon (dialogurile *Cratylos*, *Theaitetos* şi *Sofistul*), în prezentarea discursului ca o sinteză de nume şi de verbe, arătându-se că adevărul şi eroarea sunt numai în discurs, nu ţin de natura numelui; se preiau, apoi, sugestiile lui P.F. Strawson[429], care pune de partea numelui: numele propriu, demonstrativul, pronumele şi *„descrierea definită"*, iar de partea predicatului pune: calităţile adjectivale (mare, bun), calităţile nominale (mărime, bunătate), clasele de apartenenţă (mineralele, animalele), relaţiile (X este alături de Y), acţiunile (Brutus l-a ucis pe Cezar). De aici Ricoeur deduce două funcţiuni: *„Funcţia identificatoare desemnează totdeauna fiinţe care există (sau a căror existenţă este neutralizată, ca o ficţiune); vorbesc despre ceva ce este; noţiunea de existenţă este legată de funcţia singularizantă a limbajului; subiecţii proprii din punct de vedere logic sunt potenţial existenţi; aici limbajul „aderă", se lipeşte de lucruri. În schimb,*

425 Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris, Gallimard, 1966, p. 251-257.
426 *Ibidem*, p. 251.
427 Paul Ricoeur, *Metafora Vie*, traducere şi cuvânt înainte de Irina Mavrodin, Bucureşti, Editura Univers, 1984, p. 116.
428 *Ibidem*, p. 116.
429 Peter Frederick Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Hethuen, 1959.

funcţia predicativă se raportează la inexistent, vizând universalul. Nefericita ceartă a universaliilor din evul mediu, n-a fost posibilă decât în urma confuntării funcţiei singularizante cu funcţia predicativă"[430]. În acest punct se reia conexiunea cu distincţia între semiotic şi semantic: *„semiotica este cea care poartă funcţia generică, iar semantica e cea care poartă proiectul singular*"[431]. Fraza apare definită, deci, ca expresia semanticului. Pentru a evita o contradicţie între afirmaţiile lui Benveniste, Strawson şi Russell (făcute de ultimul în teoria descrierilor definite), în care *„predicatul, în el însuşi universalizant, nu are acest caracter circumstanţial decât în măsura în care determină un subiect propriu din punct de vedere logic*"[432], Paul Ricoeur face două precizări: *„Pe de o parte, orice frază luată ca un tot, intentatul discursului comportă o aplicare particulară, chiar când predicatul este generic: «O frază ţine totdeauna de aici şi de acum.*[...] *Orice formă verbală fără excepţie, şi în orice idiom, este totdeauna legată de un anume prezent, deci de un ansamblu de fiecare dată unic de împrejurări, pe care limba îl enunţă într-o morfologie specifică». Pe de altă parte, acest tot al frazei are el însuşi, după cum vom vedea, un sens şi o referinţă»*" (*Ibidem*, p. 119).

3. „*Structura actelor de discurs*". Ricoeur identifică rădăcinile antice ale teoriei actelor de discurs încă la sofistul Protagoras, care deosebea mai multe forme de discurs: întrebarea şi răspunsul, rugămintea, ordinul. Teoriile contemporane sunt prezentate ca versiuni moderne ale acestei delimitări antice. Concluzia trasă în urma analizei celui de-al treilea cuplu este următoarea: *„Vom observa că actul locuţionar permite ancorarea în limbaj a unor elemente considerate drept psihologice: credinţa, dorinţa, sentimentul şi, în general, un „mental act" corespunzător. Această observaţie este importantă pentru referirea la locutor, la subiectul care vorbeşte*"[433].

---

[430] Paul Ricoeur, *Metafora vie...*, p. 117-118.
[431] *Ibidem*, p. 118.
[432] *Ibidem*, p. 119.
[433] *Ibidem*, p. 121.

4. „*Sensul şi referinţa*”, cuplu introdus în filosofia contemporană de Frege în *Über Sinn und Bedeutung*. Distincţia dintre sens şi referinţă marchează diferenţa fundamentală dintre semantic şi semiotic: „*semioticul nu cunoaşte decât relaţii intralingvistice; numai semantica se ocupă de relaţia dintre semn şi lucrurile denotate, adică, în cele din urmă, de relaţia dintre limbă şi lume*”[434]. Ajuns la acest nivel al demonstraţiei, Paul Ricoeur reia conceptul deja propus de *intentat*, prin contradicţie cu cel de semnificat: „*Intentatul, şi nu semnificatul are un proiect exterior limbajului: «Cu semnul, ajungem la realitatea intrinsecă a limbii; cu fraza, suntem legaţi de lucruri în afara limbii; şi în timp ce semnul are drept pandant constitutiv semnificatul ce-i este inerent, sensul frazei implică referinţa la situaţia de discurs, precum şi la atitudinea locutorului»*”[435]. Astfel apare pe deplină justificată analiza fenomenologică a lui Husserl bazată pe „*conceptul de intenţionalitate: limbajul este prin excelenţă intenţional, el vizează pe un altul decât pe sine*”[436].

5. „*Referinţa la realitate şi referinţa la locutor*” pune în discuţie prezenţa formelor pronominale „asemice” („*cuvântul* «eu» *nu are semnificaţie în sine, el este un indicator al referinţei discursului la cel care vorbeşte*”[437]), cărora li se asociază timpurile verbale („*Or, prezentul, ca şi pronumele personal, este autodesemnativ. Prezentul este însuşi momentul când discursul e pronunţat; este prezentul discursului; prin mijlocirea prezentului, discursul se califică din punct de vedere temporal el însuşi*”[438]). Urmează diversele adverbe legate, la rândul lor, de instanţa de discurs (*aici*, *acum*). În ceea ce priveşte turnura textului, Ricoeur vorbeşte despre „*modalităţile de care este susceptibilă fraza — propoziţia asertivă, interogativă,*

---

[434] Paul Ricoeur, *Metafora vie...*, p. 122.

[435] *Ibidem*, p. 122, citat din Émile Benveniste, *La forme et le sens dans le langage*, p. 36.

[436] *Ibidem*, p. 122-123, citează pe E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, ed. a 2-a, Halle, Niemeyer, 1913, trad. fr. *Recherces logique*, I şi *Recherches logique*, V. Paris, PUF, 1961, 1962.

[437] *Ibidem*, p. 123.

[438] *Ibidem*, p. 123.

imperativă —, deşi întemeiate în mod identic pe predicaţie, exprimă angajări diferite ale locutorului în discursul său: «Aceste trei modalităţi reflectă cele trei comportamente fundamentale ale omului care vorbeşte şi care acţionează prin discurs asupra interlocutorului său: el vrea să-i transmită un element de cunoaştere, sau să obţină de la el o informaţie, sau să-i dea un ordin» Or, acestea sunt tot atâtea corolare ale funcţiei de comunicare, ce se sprijină pe funcţia autoreferenţială a discursului"[439].

6 „*Distincţia dintre semiotic şi semantic aduce cu ea o nouă repartizare a paradigmaticului şi a sintagmaticului*". Relaţiile paradigmatice (flexiunile, derivaţiile) au în vedere semnele în sistem, deci ţin de dimensiunea semiotică, în care importantă este legea binarităţii (Jakobson şi structuralişti), „*în schimb sintagma este însuşi numele formei specifice în care se împlineşte sensul frazei. Această trăsătură este capitală pentru cercetarea noastră: căci dacă paradigma este semiotică şi sintagma semantică, atunci substituţia, lege paradigmatică, trebuie socotită ca aparţinând domeniului semiotic. Va trebui deci să spunem că metafora tratată ca discurs — enunţul metaforic — este un fel de sintagmă, şi nu vom putea deci socoti că enunţul metaforic aparţine domeniului paradigmatic, iar procesul metaforic, celui sintagmatic*"[440].

Am insistat mai mult pe concepţia poetică a lui Paul Ricoeur pentru că în demersul său teoretic foloseşte adesea cuvântul funcţie. Întâlnim, astfel, mai întâi, o dimensiune foarte generoasă şi largă precum cea de *funcţie lingvistică* realizată prin 'intenţia comunicativă', 'intenţia receptată' sau 'efectul intenţionat', *funcţia singularizantă a limbajului, funcţia generică,* sau *funcţia de comunicare*, care se sprijină pe *funcţia autoreferenţială* a discursului. După cum întâlnim o dimensiune mai specializată în care apare *funcţia identificatoare* prezentată în paralel cu *funcţia predicativă.* Spre deosebire de funcţiile limbajului despre care vorbea Jakobson[441],

---

439 Paul Ricoeur, *Metafora vie...*, p. 124.
440 *Ibidem*, p. 124-125.
441 Roman Jakobson, *Lingvistică şi poetică. Aprecieri retrospective şi consideraţii*

Ricoeur îşi focalizează atenţia pe metaforă, căreia îi face o monumentală monografie, încercând să o privească din unghiuri cât mai diverse pentru a o face cât mai inteligibilă.

Am vorbit despre funcţia simbolic-mitică în cadrul textelor cultice ortodoxe (liturghiere şi molitfenice), ca despre o funcţie ce înglobează funcţiile conferite metaforei de Paul Ricoeur şi le depăşeşte prin strategia *diaendoepiforică* [442]. Momentul epiforic este crucial pentru ancorarea sensului într-o altă realitate, cu conţinut esenţial uman ce are la bază funcţia simbolic-mitică. Realitatea palpabilă este cea dedusă din această dimensiune esenţial-umană creată prin limbaj la nivelul textului. Realitatea exterioară omului nu poate exista ca realitate inteligibilă (nu intrinsecă) în afara limbajului care nu o descrie, nici nu o transpune, ci îi dă un sens prin creaţia verbală. Pe

---

de perspectivă, în vol. *Style in Language,* Massachusetts The Technology Press of MIT, 1960, versiune românească în *Probleme de stilistică.* Culegere de articole. Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1964, p. 83-125, preluată de Iorgu Iordan, Vladmir Robu, *Limba română contemporană,* Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1978, p. 66-69. Interesant este faptul că Charles J. Fillmore în *A Grammaire Book to Sociolinguistics,* in *Georgetown Monograph Series on Language and Linguistics,* 25, 1972, p. 273-287 *„propune ca o gramatică să includă potenţiale ale comunicării: fie 'fatică' (gestuală — ca „ce mai faci?" spusă fără a se aştepta un răspuns), 'emotivă' (exprimând viaţa şi atitudinile interioare), 'reactivă' (cauzând reacţii, aşa cum fac cicălirea, insulta şi altele), 'referenţială' (propoziţională) şi 'poetică'. Aceste funcţii amintesc de cele ale lui Jakobson (1960), dar nu sunt neapărat limitate la schema cu 6 termeni.*" (Elizabeth C. Traughtt, *Semantica generativă şi conceptul de discurs literar,* în *Poetica americană. Orientări actuale. Studii critice, antologie, note şi bibliografie de Mircea Borcilă şi Richard McLain,* Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1981, p. 162.

[442] Am preluat terminologia propusă de Mircea Borcilă în descrierea procesului metaforic (vezi supra, notele 226, 401).

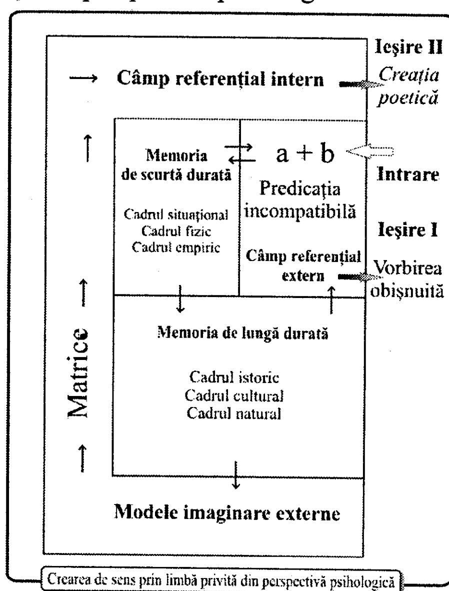
Strategia ***diaforică*** constă în citirea împreună a celor două elemente constitutive, plasându-le pe acelaşi nivel.

Strategia ***endoforică*** caută sensul din contopirea celor două elemente prezente în metaforă, din cadrul a două câmpuri referenţiale interne. Această strategie îşi pune întrebarea specifică omului: *„ce să însemne asta oare?"*. Este căutarea cu obstinaţie a unui răspuns logic, inteligibil, pus de mintea omului textului pe care nu-l poate primi dacă nu-l înţelege.

Strategia ***epiforică*** este cea care soluţionează tensiunile apărute între diversele câmpuri referenţiale interne. Ea este cea care ne invită să ne imaginăm o realitate care să depăşească nivelul „conflictului" semantic.

filiera **Aristotel — Vico — Humboldt — Heidegger — Coşeriu** limbajul a fost văzut ca o măsură a omului. El nu trebuie conceput ca un dat obiectiv, exterior omului, ci ca un proces continuu, fiind, prin aceasta, o manifestare umană. O legendă japoneză, vorbind despre dăruirea artistului, ne povesteşte că, la terminarea tabloului la care muncise mai mulţi ani, acesta, covârşit de frumuseţea căreia i-a dat naştere, a intrat în tablou pe poteca pictată ce ducea în pădure. Acelaşi lucru putem spune că s-a întâmplat şi cu limbajul, care a creat o dimensiune spirituală în care omul şi-a construit personalitatea. În plan spiritual, legile mecanicii, cele organice sau biologice nu au valabilitate.

Pentru a prezenta valoarea formativă a acestei funcţii simbolic-mitice integratoare în *„locuirea poetică a lumii"*, să privim crearea de sens şi din perspectivă psihologică.



Crearea de sens prin limbă privită din perspectivă psihologică

Nu putem gândi fără cuvinte, de aceea, psihologii pornesc de la limba vorbită de o comunitate constituită istoric pe care noi am reprezentat-o în figura de mai sus la *intrare*. Nu poţi fi om fără

cuvinte. Ponderea nu o dețin cuvintele, ci procesul de constituire a sensului la care ele participă, vorbirea. Acest proces aparține fiecărui vorbitor în parte și el se datorează normei limbii, care nu neagă libertatea, ci o jalonează în sensul accesibilității. Ne situăm la poziția marcată în figura dată prin *ieșirea I*, și mai rar la *ieșirea II.* O dovadă că norma nu guvernează absolut limba este posibilitatea creației individualizate, redată în schema la *ieșirea II,* cât și la *ieșirea I.* Nu poți fi artist în afara limbajului verbal, indiferent de natura artei. Sensul operei de artă ține de creația poetică, artistică, de aceea se vorbește de existența metaforei și în celelalte domenii de creație ale spiritului uman: muzică, arte plastice, arte vizuale ș.a. Ne dăm seama de realitatea metaforică a creațiilor din aceste arte atunci când căutăm să le descifrăm mesajul și nu o putem face decât scoțând în evidență câmpurile referențiale interne ce contribuie la constituirea sensului unei opere de artă.

Activitatea umană înseamnă creativitate lingvistică. Nu trebuie să ținem cu tot dinadinsul la ideea de comunicare în cadrul actului cultic, prezentând-o ca pe una de tip special ce permite schimbarea codului, și prezintă o bivalență a mesajului în care un singur cuvânt să evoce totul. În această teorie emițătorul e identic cu receptorul, iar actul cultic, un fel de vorbire cu un sine instituționalizat, fixată în formulele șablon, păstrate până astăzi într-un tipar arhaic, cu o topică și construcții sintactice specifice. O asemenea abordare ne-ar conduce la inventarierea formelor, catalogarea lor și, în final, am observa că am scăpat ce e mai important: sensul construit în text. Câmpul referențial extern, întâlnit în textele uzuale, folosește atât memoria de scurtă durată, cât și memoria de lungă durată. Textul cultic nu vizează o orientare a limbajului spre ceva anume, ci implică existența unui câmp referențial intern care modelează imaginea noastră despre lume și perceperea acesteia din perspectivă spirituală. Modelarea religioasă datorată actului cultic este cu atât mai puternică cu cât credinciosul participă efectiv la săvârșirea lui. Această participare prin acte de credință: texte ritualice rostite sau cântate, răspunsuri date, gesturi, gânduri stăpânite și liniștite duce la crearea și fixarea unei paradigme

specifice în cadrul memoriei de lungă durată. Acest lucru l-a intuit Lucian Blaga atunci când a vorbit de subconştientul colectiv şi de orizonturile formative ca de nişte matrici spirituale.

Prin activitatea verbală se face trecerea de la starea de neexistenţă la cea de existenţă. Aceasta este marea realizarea a omului. El creează sens, nu imagini sau corespondenţe simbolice ale realităţii, şi acest sens umanizează universul, lumea văzută şi nevăzută. Adevărata certitudine i-o oferă omului lumea nevăzută, lumea pură pe care a creat-o. Spre deosebire de lumea ideilor pure a lui Platon, trebuie să subliniem faptul că aceste idei nu au o existenţă obiectivă chiar dacă sunt create de om prin limbaj. Nu există personaje, lumi ficţionale, realităţi mitice în afara textului[443], la nivelul unei conştiinţe mondiale. Există designaţii ce ţin de dimensiunea universală a limbajului despre lumea nevăzută sau spirituală şi, dată fiind puritatea lor, e posibil ca acestea să fi premers designaţiilor din sfera cunoaşterii empirice a lumii. Abordând textele cultice am preferat să nu rămânem la

---

[443] Victor Kernbach, *Dicţionar de mitologie generală*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989. Mitologul român vorbeşte despre mitosferă, pe care o defineşte ca: *„Sferă spirituală care, produsă de intelectul uman în ipostazele sale de gândire mitică, înconjoară prin acumulare istorică şi răspândire geografică, în mod permanent, omenirea planetară şi este expresia vocaţiei de cunoaştere prin mituri şi a propensiunii religioase a lui* homo sapiens, *pe tot parcursul existenţei acestuia*" (p. 397). Acest concept de *mitosferă* e construit similar celui de *noosferă* creat de Teilhard de Chardin, ca o sferă a gândirii umane peste care s-ar fi suprapus biosfera şi din care ea se alimentează. Kernbach consideră că se poate vorbi de o *mitogeneză neîntreruptă* datorată nevoii omului de a-şi explica lumea integral. Reia şi dezvoltă această idee în *Fantezia ontică* din *Universul mitic al românilor*, Editura Ştiinţifică, 1994, (p. 191-213) astfel, *„În existenţa românului, alimentată de această sferă a spiritului şi alimentând-o neîntrerupt în procesul mitogenezei, s-a declanşat un mecanism cu mobilitate perpetuă al unei gândiri inventive, palpând mereu măsurile universului existenţial*" (p. 191). Căutând elementele aparţinătoare *fanteziei ontice*, evidenţiază faptul că: *„în existenţa omului care începe să gândească, prima zonă enigmatică devine **cerul***" (p. 191), de care leagă scara ce se coboară din cer, deschiderea cerului în anumite împrejurări sacre, Steaua Magilor, Vântoasele. Mitologul constată că *„Pământul — în chip surprinzător pentru un popor pastoral şi agrar — nu a fost nici personificat, nici inclus în vreun mit spectaculos (...). Mitul teluric românesc s-a mulţumit de fapt cu explicaţia pragmatică din Geneză*" (p. 194). Totuşi a găsit până la urmă o *„sămânţă de pământ*", precum şi *„munţii*", a căror prezenţă o explică copilăreşte în ciuda gândirii profunde care-l caracterizează.

suprafaţa acestora, care se pretează mai bine analizelor de tip structuralist, ci să căutăm acele strategii verbale ce duc la crearea de sens cultural religios.

În momentul în care s-a produs ruptura cu mentalitatea religioasă ancorată în lumea nevăzută, omul a încercat să-şi fixeze rădăcinile printr-o viziune materialistă şi evoluţionistă în arheologie, istorie, biologie sau inginerie genetică. Existenţa omului ca om nu este de natură biologică, ci spirituală şi el a apărut o dată cu limbajul său, cu activitatea de vorbire, prin care s-a creat. Puterea cuvântului este una originară şi împlinirea ei este sensul. Dacă nu ar exista limba, nu ar putea exista nici biologia cu clasificările propuse. Omul este om, nu animal, nu pentru că are simţuri mai evoluate, de multe ori animalele ne întrec în ascuţimea acestora, ci pentru că el creează şi se creează prin limbaj şi a ajuns la acest nivel de civilizaţie şi cultură datorită limbajului.

Dimensiunea psihologică a actului cultic este complexă. Sunt activaţi mai mulţi centri nervoşi ai memoriei, ceea ce duce la o sedimentare a conţinuturilor semantice ale simbolurilor religioase în memoria de lungă durată ce creează în limbă o bogată paradigmă religioasă. Susţinerea şi alimentarea filonului religios din limbă nu se datorează textelor sacre fundamentale, în cazul nostru al *Sfintei Scripturi*, ci actului cultic şi textelor cultice, cum putem observa din dicţionarele de termeni religioşi[444].

3.5. Problema metaforelor „*nucleare*"

Abordarea textului cultic ne apropie de originile limbajului. „*C'est-à-dire son origine. Car le langage est originairement métaphorique.*[...] *La métaphore est le trait qui rapporte la langue à*

[444] Cf. Victor Aga, *Simbolica biblică şi creştină. Dicţionar enciclopedic (cu istorie, tradiţii, legende, folclor)*, Timişoara, 1935; Ion Bria, *Dicţionar de teologie ortodoxă A-Z*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981; Ioan M. Stoian, *Dicţionar religios — termeni religioşi, credinţe populare şi nume proprii*, Bucureşti, Editura Garamond, 1994.

son origine. [...] *Epique ou lyrique, récit ou chant, la parole archaíque est nécessairement poétique. La poésie, première forme de la littérature, est d'essence métaphorique*"[445]. Afirmația lui Derrida, preluată de la Giammbatista Vico[446] și Rousseau, pune în lumină primul și cel mai important principiu al limbii: creativitatea lingvistică. Vorbind despre creativitate, intrăm într-un sistem de referință ce face abstracție de planul diacronic și evoluționist. Este absurd să considerăm limba un organism ce trece prin mai multe stadii și este o eroare transferarea acestui traseu asupra creativității lingvistice.

Ne-am oprit la secolul al XVII-lea și nu am luat ca punct de referință textele cultice actuale nu din considerente istorice, ci de mentalitate. În secolul al XVII-lea românesc, mentalitatea colectivităților românești era una profund religioasă[447], realitatea

---

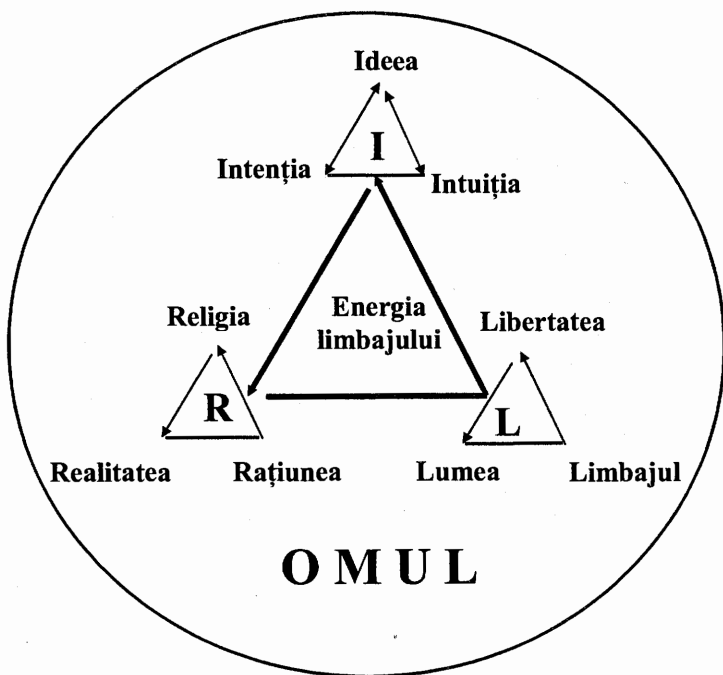
[445] Jacques Derrida, *De la Gramatologie*, Les Éditions de minuit, în Collection „Critique", f.a., p. 382-383. Idee țesută de autor pe marginea capitolului *D'écriture* din l'*Essai* al lui Rousseau. La Paul Ricoeur metafora se permanentizează prin vorbire: „*metafora vie este egală cu vorbirea; metafora de uz curent este egală cu întoarcerea vorbirii la limbă; polisemia ulterioară este egală cu limba*" (*Metafora vie*, trad. rom., p. 194)

[446] Giammbatista Vico, *Scienza nouva*. Acesta identifică limba cu poezia. Tot de la acesta pleacă și Benedeto Croce în elaborarea sistemului său estetic. Vico vorbește despre existența simultană a trei limbi «*Trois espèces de langues furent successivement parlées: a) la première, au temps de la vie familiale: les hommes, groupés seulement en famillie, étaient depuis peu revenus à l'humanité. Cette première langue fut une langue muette, au moyen de signes et par le choix de certaines position du corps povant présenter des rapports avec les idées qu'elle veulent signifier; b) la seconde, composée d'emblèmes héroiques: ce fut une langue basée sur des ressemblances, langue symbolique formée de comparaisons, d'images très vives, de métaphoresm de descriptios naturelles; ces images sont le corps principal de cette langue héroique: qui fut parlée alors que régnaient les héros; c) la troisième fut la langue humaine composée de vocables établis par kes peuples, des mots dont ils peuvent fixer le sens à leur gré.*» (apud *Ibidem*, Notă de subsol la p. 384). „*Pour Vico, comme pour Rousseau, les progrès de la langue suient les progrès de l'articulation. La langue déchoit ainsi, elle s'himanise en perdant sa poésie et son caractère divin: «La langue des dieux fut une langue muette, partie muette; la langue humaine fut, pour ainsi dire, entièrement articulée, formée à la fois de signes et des gestes»*" (3,1, p. 178, tr. Chaix-Ruy), *Ibidem*, p. 385.

[447] Cf. Doru Radosav, *Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică (sec. XVII-XX)*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1997.

satului fiind una patriarhală. Viaţa interioară a oamenilor avea o cu totul altă configuraţie decât cea de astăzi. Religia prezenta norma supremă în coordonarea tuturor manifestărilor individuale şi colective. Ea asigura comuniunea la nivelul obştii, a cărei identitate era recunoscută de toţi ca Biserică. Viaţa oamenilor era plină de sens şi credinţa în adevărurile creştine le conferea acestora siguranţă şi certitudine. Instrucţia religioasă începea din familie şi se continua firesc în cadrul Bisericii. Viaţa religios-cultică era dată de practicile sacramentale la care participau toate vârstele, fiecare având atribuţiile ei cultice. Credinciosul dintr-o asemenea societate nu problematiza, nu contesta şi nici nu se dezicea de adevărurile Bisericii. Felul în care erau înţelese tainele vieţii îl aflăm din folclorul bogat ce l-a tezaurizat. Eventualele manifestări rebele ale individului erau aspru sancţionate de familie şi apoi de întreaga obşte. Nu se accepta nici o manifestare de protest, de lene şi de neparticipare la slujbele Bisericii. Cuvântul Evangheliei şi al preotului, era cuvânt hotărâtor în cadrul Bisericii. Dintre momentele ce marchează îndepărtarea credinciosului de Biserică amintim: izolarea individului în societatea pe care o simte ostilă; penetrarea ideilor materialist-evoluţioniste; contestarea protestantă şi neoprotestantă a dogmelor, a cultului şi a reprezentanţilor clerului; difuzarea pe scară tot mai largă a gândirii ştiinţifico-demonstrative, reificarea spiritului. Ştiinţa şi uneori pseudoştiinţa prin textul pe care îl construiesc, modelează mentalitatea maselor care treptat convertesc actul cultic în act de cultură. Cel mai adesea oamenii de ştiinţă se declară atei, necredincioşi sau creaţionişti, fără să realizeze că ei protestează la adresa unui anumit tip de text consacrat. Fără voia vorbitorului, subconştient, prin limbă se activează paradigma religioasă, la nivelul designaţiei, al normei, şi al sensului. Acest lucru este pus în lumină de cercetătorii americani care, ocupându-se de miturile lumii contemporane, identifică diverse scheme semantice religioase în cadrul diverselor ştiinţe, ca răbufniri ale fondului ancestral al subconştientului colectiv.

Ion Coteanu vorbea despre *„generarea unei imagini a lumii prin derivarea dintr-un nucleu referențial”*[448] a fiecărui text. Diferențierea primordială a principiilor funcționale de articulare a textelor poate fi căutată și înscrisă în modul de constituire a acestui nucleu generativ al textului. Coteanu definea acest nucleu drept *„totalitatea elementelor implicate în acțiunea de închipuire a lumii textului”*[449].



Domenii de manifestare a creativității lingvistice

Menținându-ne la nivelul generalității pe care îl presupune lingvistica generală, pentru a înțelege mai bine relația dintre

[448] Ion Coteanu, *Stilistica funcțională a limbii române. Limbajul poeziei culte*, București, Editura Academiei, 1985, p. 28.
[449] *Ibidem*, p. 29.

conceptele preluate de aceasta din filosofie şi profitând de faptul că limba româna ca şi alte limbi romanice ne permite o grupare a lor după iniţială, luăm ca punct de pornire triada despre care a vorbit prima dată Platon: Realitatea, Ideea (Lumea ideilor) şi Limbajul. De-a lungul timpului, în cadrul acesteia s-a schimbat modul de înţelegere a raporturilor dintre termeni. Dacă la Platon realitatea era o reflectare a Ideii şi limbajul o expresie a Ideii, la W. von Humboldt, activitatea fundamental umană era *activitatea de vorbire*, în funcţie de care se defineşte omul. În această viziune, Ideea este o parte a realităţii umane, un versant, rezultatul activităţii lingvistice. Ideile nu pot exista independent de activitatea de vorbire care *produce sens* şi *organizează lumea*. Tot ce înseamnă om este o *construire semantică a experienţei omului în lume prin actul vorbirii*. Având în vedere concretizarea în sens şi proiectarea sensului într-o creare a unei viziuni a lumii, am putea atribui, manierist, pe baza unui joc al limbajului arbitrar, fiecărui element al triadei lui Platon câte o triadă: triada **I** (ar cuprinde Ideea, Intenţia, Intuiţia), triada **L** (respectiv Limbajul, Libertatea, Lumea). şi **R** (de la Religie, Realitate, Raţiune). Toate aceste triade se pot explica prin *energia limbajului* (redată prin **E**), creatoare de limbaj, intuiţie şi realitate (L = E, I = E, R = E), cu alte cuvinte, fiecare element este o emanaţie a limbajului articulat, a limbii, fără de care nu ar exista.

Discursul raţional şi demonstrativ circumscris ultimei triade (**R**), la care nu subscriem, aşează la baza sa realitatea materială, palpabilă, religia fiind plasată undeva pe un teritoriu derivat, al măştii pe care o îmbracă insul în colectivitate[450]: *„masca lasă iluzia unei profunzimi, dar ea se maschează de fapt pe sine: ea simulează disimularea pentru*

[450] Jean-Louis Baundry, *Scriitură, ficţiune, ideologie*, în *„Pentru o teorie a textului — Antologie «Tel Quel» 1960-1971*, introducere, antologie şi traducere Adriana Babeţi şi Delia Şepeţean-Vasiliu, Bucureşti, Editura Univers, 1980, p. 226-249. Când vorbeşte despre mască menţionează: *„pentru gândirea teologică există* fără îndoială, *o mască, o suprafaţă opacă pusă înaintea lucrurilor şi ea va trebui înlăturată pentru a permite accesul la profunzimea pe care o ascunde: suprafaţa este semn al profunzimii (şi prin acest cuvânt se observă întreaga serie teologică dependentă de el: cauză, Dumnezeu, subiect, interioritate etc.*), p. 234.

a disimula că nu este decât simulare”[451]. Această mască ar fi sensul creat, nu simulat sau disimulat. Extremele desconsiderării şi negării religiei din acest perimetru au pornit şi au alimentat ideologia marxist-comunistă care o considera *„opiu pentru popor”*, o reflectare denaturată a realităţilor naturale şi sociale, opusă oamenilor. Ca domeniu distinct al conştiinţei sociale, religia era văzută ca o formă de înstrăinare a esenţei umane şi expresie teoretică şi psihologică a intereselor claselor dominante[452].

Dintre toate manifestările spiritului, religia este cea mai apropiată de natura limbajului, pentru că esenţializează existenţa. Dacă lumina unei lumânări o topeşte pentru ca apoi să se stingă, semnificaţia cuvintelor „lumină” şi „arde” nu cunoaşte nici o schimbare. De asemenea, semnificaţia acestora nu o cuprinde şi pe cea de stingere. La fel se petrec lucrurile şi în plan religios. Lumina ca lumină nu se stinge niciodată. În momentul în care omul intră în relaţie cu orice element liturgic, o face ca esenţă, nu ca aparenţă (înţeleasă ca realitate fizică). Actul cultic nu are valoare în sine, nu este autoreferenţial, ci vizează esenţele pe care le construieşte ca dimensiuni umane. El apare în urma textului care îi dă dimensiunea simbolică. Atât în limbă, cât şi în cult, se construieşte o realitate simbolică, fundamental umană. Complexitatea textului religios-cultic are o deschidere spre dimensiunile pragmatice şi referenţiale ale comunicării, contribuind la modelarea acestora. Întâietatea conferită în timp acestuia are o bază ideologică şi nu ţine de dimensiunea sa simbolică iniţială. În cadrul unei comunicări obişnuite locutorul construieşte un mesaj cu un anumit sens. Receptorul înţelege sensul însumând mental semnificaţiile cuvintelor rostite şi, dacă este suficientă dimensiunea diaforică, receptorul poate transpune în faptă mesajul primit. Limba nu exprimă realitatea, indiferent de natura acesteia, fie ea şi spirituală, cum s-a crezut, ci o construieşte ca realitate umană specifică. Adesea se reliefează, materialist, chiar şi de către clerici, acuitatea simţurilor

[451] Jean-Louis Baundry, *Scriitură, ficţiune, ideologie...*, p. 234.

[452] Cf. Karl Marx, şi Fr. Engels, *Despre religie*, Bucureşti, ESPLA, 1958 sau orice tratat de filosofie din regimul trecut.

dobândite în urma unor practici mistice. Sensurile mistice ale textelor cultice sunt adesea ignorate, deşi pot fi considerate icoane de limbă create în dimensiunea sensului. Cu timpul acestea sunt fixate în planul semnificației limbii române şi corespund, în plan universal, desemnărilor religioase.

Prea mult s-a insistat şi se insistă pe ideea reflectării, fie că e vorba despre cuvântul considerat corespondent simbolic al realității, fie despre textul înțeles ca o reflectare în oglindă a realității date. Adesea creația literară e interpretată şcolăreşte, ca o imagine deformată a realității, fie onirică, fie una nemaiîntâlnită pentru că nu i se poate găsi *încă* un corespondent exterior, dar despre care se crede că există undeva. Universul de discurs al textului literar nu este acceptat în specificitatea sa[453]. Această interpretare a literaturii am putea-o considera derivată din interpretarea textului religios stăpânită de credință. În cadrul textului religios se construieşte (nu se exprimă!!) în cele mai mici detalii o realitate complexă, perfectă, nestricăcioasă, în care omul a început să locuiască[454]. Realitatea omului nu este dată de

---

[453] Mai trist este atunci când se ajunge la formulări aforistice profunde, precum cea a lui Wittgenstein: „*Propoziția este un model al realității aşa cum o gândim*" (cf. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1991), care este interpretat total fals: propoziția este o imagine a realității.

[454] Într-un text din 1878, *Omenesc, prea omenesc*, Friedrich Nietzsche intuieşte realitatea specific umană a limbii: „*Importanța limbii pentru dezvoltarea culturii constă în faptul că, prin ea, omul aşează lumea proprie lângă cealaltă, un loc pe care l-a considerat destul de stabil pentru ca, aflându-se acolo, să poată scoate restul lumii din țâțâni şi să se erijeze în stăpânul acesteia. În măsura în care omul a crezut în conceptele şi numele lucrurilor ca în* aeternae veritates *de-a lungul a mari perioade de timp, şi-a însuşit acea mândrie cu care s-a ridicat mai presus de animal: a crezut într-adevăr că, posedând limba, posedă cunoaşterea despre lume. Făuritorul de limbă nu era atât de modest încât să creadă că de fapt nu făcea decât să dea lucrurilor denumiri, ci trăia în iluzia că exprimă suprema cunoaştere despre lucruri prin cuvinte... Mult mai târziu, abia acum, au început să-şi dea seama că au propagat o imensă eroare prin credința lor în limbă... Este vorba de producerea unei lecturi simptomatice şi genealogice care, cu o intenție strategică şi provizorie, scotoceşte după diferitele surse ajutătoare ale metaforei (şi anume, ale celei esențiale, metafora ființei) şi le introduce pentru a descifra acele instanțe care acționează în linişte, fără zgomot, în textul metafizic*" apud Maria Fürst, Jürgen Trinks, *Manual de filosofie*, cu colaborarea lui Nikolaus Halmer, Traducere din germană de Ioan Constantin,

coordonate materiale, impuse de necesităţile imediate. Omul ia în stăpânire lumea prin limbaj, nu ca o lume obiectuală, ci spirituală, în care se construieşte un sens. Cuvântul nu este imagine, iar metafora nu este o icoană, ci un sens dobândit, cucerit, vânat. Omul a devenit rege al lumii prin limbaj[455]. Textul religios cultic evidenţiază poeticitatea acestuia, depăşirea referirii imediate la un „*hic et nunc*" şi recuperarea existenţei prin simbol. Calitatea acestui tip de text este una fundamental formativă, nu informativă.

Renunţând la definiţiile religioase[456] şi psihologice, din perspectiva textului sacru, credinţa este ancora pe care omul a aruncat-o în lumea construită de el prin limba vorbită. În general, se poate vorbi de credinţă chiar din momentul în care cineva creează un text. Dacă vorbitorul nu ar avea credinţă desăvârşită (încredere) în puterea comunicativă a sistemul simbolic pe care îl foloseşte, nu ar putea-o face. Credinţa se înscrie în cadrul primelor două principii generale ale lingvisticii despre care vorbeşte marele lingvist de la Tübingen: creativitatea şi alteritatea[457]. De la această manifestare a credinţei,

---

Bucureşti, Editura Humanitas, 1992, p. 178.

[455] „*Şi a zis Dumnezeu: «Să facem om după chipul şi după asemănarea Noastră, ca să stăpânească peştii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietăţile ce se târăsc pe pământ şi tot pământul»*" (Facerea 1, 26) Nu se poate întâlni o prezentare mai plastică a puterii conferite omului de creativitatea lingvistică.

[456] Olivier Clement, *Puterea credinţei — studii de spiritualitate*, tradusă din limba franceză de Alexandrina Andronescu, Daniela Ciascai, Târgovişte, Editura Pandora, 1999. În viziunea acestuia credinţa ţine de „*chipul acceptat sau negat*" al omului, fiinţa unică care prin credinţă, nu prin limbaj, depăşeşte datele cunoaşterii sale: moartea, dragostea, frumuseţea, conştiinţa conştiinţei.

[457] „*Alteritate, adică „a fi cu alţii", faptul prin care limbajul este totodeauna, în orice formă, nu numai al meu, ci şi al altora, al unei comunităţi. Alteritatea se manifestă în limbaj prin omogenitate, prin constituirea identităţilor şi a tradiţiilor comune*" Eugen[iu] Coşeriu, *Prelegeri şi Conferinţe*, p. 38. Vezi şi Valerian Mureşan, *Sensul alterităţii în filosofia lui Emmanuel Levinas*, în «Gândire, Cultură & Societate», revistă bianuală, Facultatea de sociologie, jurnalistică şi filosofie, Universitatea „*Avram Iancu*", Cluj-Napoca, nr. 1 (1), ianuarie-iunie, 1997, p. 37-50, care leagă alteritatea de transcendenţă, dorinţă şi eros. În locul logosului este pusă gândirea: „*în actul gândirii este prezent de fiecare dată Subiectul anonim polimorf, care este istoria gândirii*" p. 37. „*Pentru Lévinas cuvântul nu slujeşte de refugiu Fiinţei, ci el răsădeşte în sfera subiectului germenii Transcendenţei. Ceea ce*

limitându-ne la mesajul formulat, se ajunge la credința în textul creat. Asistând la o restrângere a sferei sale, credința cunoaște un proces specializat, religios, dogmatic[458], fixat prin conținutul textelor revelate, sacre, neînscrise în sfera demonstrabilului, ce vorbesc despre esența omului și a calității sociale.

Din perspectivă simbolică, caracteristica textelor cultice este corespondența dintre gest și cuvânt. Putem vorbi despre o gestică a cuvintelor, ce se fac simțite, văzute și se impun autoritar. În trecut, la acceptarea într-o nouă familie, sau într-un trib (lucru ce se întâmplă și astăzi la unele popoare), noul venit era inițiat în identitatea spirituală a colectivității respective prin participarea la riturile și la povestirea textelor sacre ale acesteia. Intrarea în familie este de fapt intrarea în textul în care toți membrii acesteia cred, în care se recunosc și prin care se diferențiază de alții ca identitate socială, culturală și religioasă.

Prezența unei metafore nucleare desfășurată pe baza diverselor scheme imagistice și simbolice fixează esența umană în sfera cuvântului transfigurator. Textul cultic conferă credincioșilor identitate[459], siguranță, putere și curaj, contribuind substanțial la construirea personalității lor. Puterea lui unanim recunoscută îi protejează de duhurile rele, contribuie la împlinirea dorințelor și îi

---

transcende este alteritatea ireductibilă a celuilalt, a aproapelui" p. 38. „*Aproapele este, așadar, o teofanie, el este mijlocul transcendenței de-a se releva. Celălalt este mesagerul, el este purtătorul de cuvânt al Transcendenței, el aduce cu sine cuvântul nu ca pe ceva care să-i fie propriu, ci, dimpotrivă, ca pe ceva care să-i fie lui însuși străin*" p. 38.

[458] Pr. Prof. Dr. Acad. Dumitru Stăniloae a depășit dimensiunea scolastică și raționalistă imprimată teologiei dogmatice de Teofan Procopovici, orientându-se spre spiritualitatea tezaurizată în câmpul deschis al libertății depline, relația credincios-Dumnezeu fiind una interpersonală.

[459] Structura de adâncime a textului religios cultic activează un text precum: Eu sunt eu, sunt cel despre care vorbește textul altora și propriul meu text. Eu nu sunt din această lume și nu aparțin acestei lumi. Datoria mea este de a mă mântui. Faptele și gândurile mele sunt urmarea textului rostit. Din această identitate rezultă celelalte trăsături. Pentru că își recunoaște semenii ca alte manifestări ale unui eu universal (conferit de limbaj). Siguranța este dată chiar de construirea gândurilor și faptelor prin cuvânt. Prin cuvânt omul trăiește în afara necesităților imediate, recunoscându-le pe cele spirituale.

face fericiți. Textul religios-cultic exercită o dublă influență: asupra limbii în care își creează o dimensiune specifică, și asupra individului căruia îi oferă o identitate spirituală. Din această perspectivă limba poate fi socotită casa spiritului căruia îi dă viață, pe care îl întreține și-l diversifică.

Fixarea dimensiunii religioase în mentalitatea și limba unui popor se face prin cultul la care acesta ia parte. Participarea la cult este prima formă de manifestare a unei colectivități, de aceea ea surprinde ființa colectivității respective. Genul proxim al textului cultic este dat de aceea că el se instituie în primul rând ca activitate a limbajului. Pentru a-i contura diferența specifică, avem în vedere nivelul cel mai profund al structurii de adâncime, care ne va conduce la „nucleul generativ". În identificarea acestuia trebuie să pornim de la metaforele revelatorii.

Specific nucleului generativ este faptul că el apare ca un continuum pe tot parcursul textului, indiferent de dezvoltările sale ulterioare. El se păstrează ca o intuiție vie, fără de care nu poate fi perceput textul creat. Conținutul semantic dat de acesta în structura de adâncime nu se schimbă. Sensul global al textului este deja dat în structura de adâncime, care se desfășoară în structurile de suprafață. Găsirea nucleului generativ ca un continuum semantic este mai dificilă. Structura nucleului generativ este simplă față de structura de suprafață care este complexă.

Pentru a ajunge la nucleul generativ, trebuie avute în vedere: structura de suprafață, cu ocurențele și combinațiile pe care ni le oferă în cadrul textului cultic, structura de adâncime și schema de adâncime. Analiza trebuie să înceapă de la un element fundamental, care este procesul metaforic originar. Metafora este cea care generează totul. Procesul de generare ne arată că sensul este produs de la structuri mai simple care se articulează și se dezvoltă. Mai importantă decât găsirea unui sens al texului este identificarea dinamicii textului[460] ce-i conferă o prospețime continuă.

---

[460] Elizabeth Traugott, *Generative Semantics and the Concept of Literary*

Sondând structura şi schema de adâncime, facem apel la strategiile semantice pe care le întâlnim în construirea câmpurilor referenţiale interne. În nivelul de adâncime găsim constituite câmpurile referenţiale interne.

În nucleului generativ al textului relaţia nu este predictibilă, ci sensul ia naştere printr-un salt calitativ. În cazul textului cultic, prin care căutăm recuperarea nucleului generativ, identificăm în structura de adâncime (mai exact creăm pe baza datelor oferite de elementele deja amintite) o metaforă revelatoare (de tip II) esenţială receptării acestui tip de text în complexitatea sa. Nucleul generativ, în calitatea sa de creaţie spirituală într-un domeniu cultural, nu conţine nici o relaţie predicativă care să specifice primul termen orientându-l şi limitându-l.

$(Se_1 + De_1) + (Se_2 + De_2) =$ **sens nou** faţă de elementele care îl construiesc. Se are în vedere constituirea textului, nu receptarea sau fixarea acestuia în cadrul limbii şi al tradiţiei (ca dimensiune semantică). Noutatea primului contact devine familiară, obişnuită, necesară şi, cu toate acestea, instituind ceva ce nu ţine de imediatul existenţei, îşi păstrează prospeţimea semantică. Părinţii pustiei, marii duhovnici şi eremiţi zilnic îşi luau ca temă de meditaţie câte o sintagmă fie din rugăciuni, fie din *Sfânta Scriptură*. Neconştientizând *noutatea* metaforei revelatoare inculcate în textul respectiv căutau să recupereze dimensiunea nucleară a textului ce conferă coerenţă textului de credinţă. Meditaţia îndelungată era calea directă de descoperire a lui Dumnezeu ca sens ascuns al complexului text al vieţii omeneşti transpus în registru creştin ortodox. Tăcerea şi liniştea ascezei creştin-ortodoxe derivă din textul cultic şi au o dimensiune simbolico-mistică construită pe baza unui text. Tăcerea nu este lipsa cuvântului ci un text, asemeni rugăciunii, finalitatea ei fiind de a controla şi stăpâni gândurile.

Semnificaţiile $(Se_{1,2})$ ies din contextele designaţionale cărora le aparţin după normele limbii cunoscute de toţi vorbitorii şi creează un

---

Discourse, în «Journal of Literary Semantics», 2, 1973, p. 5-22.

nou conținut designațional pentru o nouă semnificație. Ieșirea semnificației din vechiul său cadru comun printr-un proces nuclear de *poesis discursiv* duce la crearea unui sens ce există numai prin el. Se iese din sfera contextelor experimențiale, empirice, fizice, naturale și se fixează semantic în cadrul cultural cu o paradigmă contextuală specifică în care cuvântul și gestul construiesc sensul.

Semnificațiile de *Dumnezeu, Fecioară, Duh, Cruce, Miel, Mână, Păcat, Naștere, Lumină, Împărăție, Cuvânt* și multe altele din textele cultice nu sunt date nici prin opoziții, nici prin raportare la adevăr, ci prin scheme imagistice proprii. Ele sunt scheme încorporate în sensul în care sunt experimențializate cultic, resimțite fizic de noi, scheme abstrase din context, dar nu abstracte, mai degrabă sunt scheme intuite și acest lucru se datorează actului cultic. Aceste scheme, prin saltul semantic făcut în dimensiunea esențelor ce transfigurează lumea și omul care o percepe, conferă semnificațiilor religioase o dublă realitate ce ține atât de concretețea acestora, cât și de abstracția esențializată a credinței. Cea de a doua realitate sedimentată în planul semnificației limbii este rezultatul dimensiunii semantice a textului sacru cultic.

Desigur, facem distincția ce se impune între imaginea percepută, imaginea mentală plină, specificată în toate detaliile ei, imaginea mentală convențională și schema imagistică. Imaginea percepută în cadrul actelor liturgice este una construită puternic, intensă, vizualizabilă prin intermediul metaforelor plasticizante, în nuanțe și culori dominante vii, strălucitoare. Veșmintele preoțești, lumânările aprinse dau această intensitate perceperii vizuale. Această imagine nu poate fi separată de cadrul cultic care-i dă naștere (căditul, aprinderea lumânărilor, sărutarea Evangheliei, tămâierea, închinările dese etc.). Imaginea mentală plină este mult mai fadă, dar poate fi construită mental în toată plinătatea ei, aproape ca imaginea percepută. Semnificația nouă apare între imaginea mentală convențională și schema imagistică, amândouă fiind spontane, nu sunt pline, sunt mai degrabă intuite. Schema este mai puternică decât imaginea și stăpânește structura de imagine, pe când la imaginea convențională predomină încă conținutul imagistic. Schema imagistică este abstrasă

din context, mai dinamică, mai cinestezică. Asistăm la continua autogenerare a schemelor imagistice.

Până aici am arătat că textul cultic are un subtext şi o dinamică de tip II cu o configurație prototextuală *diaendoepiforică*. Pentru a clarifica relațiile „poetico-tipologice" dintre diferitele tipuri de texte, prezentăm schematic şi intuitiv relația textelor cultice cu celelalte tipuri de texte. La nucleul generativ se ajunge printr-un prototext dat de anumiți parametri ce țin de manifestarea metaforicului în planul creațiilor spirituale. Prototextul prezintă marile texte fundamentale ale culturii care nu sunt nici religie, nici filosofie, nici literatură, nici filosofie, ci le cuprind pe toate aceste dimensiuni într-o stare embrionară, nediferențiată, ca o metaforă dezvoltată. Prototextul religios poate fi ilustrat atât de textul *Bibliei* consacrat prin învățătura de credință, cât şi de deschiderile textul cultic.

Predispoziția prototextuală a textului cultic îl dezmărgineşte şi îl plasează în planul inconştientului colectiv, ceea ce-i conferă un important rol modelator față de psihologia fiecărui individ în parte, şi conferă, pe de altă parte, un anumit profil spiritual colectivității. De aceea în cadrul Bisericii Ortodoxe se vorbeşte frecvent despre liturghia de după liturghie[461].

Din schema de mai sus se poate vedea că nu mai este valabilă concepția evoluționistă care considera: *„Dacă din religie s-au născut filosofia şi ştiințele, aceasta s-a întâmplat, deoarece religia însăşi a început a prin a ține loc de ştiințe şi filosofie*"[462] în calitatea sa de *„lucru eminamente social*"[463]. Viziunea care pune la bază creativitatea limbajului nu abordează deductiv realitatea textului. Raportarea la alte texte vecine pune în evidență structura de adâncime ce recuperează o dimensiune a unui discurs nediferențiat, care cuprinde *in nuce* toate

---

[461] Ion Buga, *Pastorala, Calea Preotului*, Ediția a II-a revăzută şi adăugită, Cuvânt înainte de Pr. Prof. Dr, Nicolae D. Necula, Tipărită cu binecuvântarea I.P.S. Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, Bucureşti, Editura Sfântul Gheorghe-Vechi, 1999, passim.

[462] Emile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, traducere Magda Jeanrenaud şi Silviu Lupescu, cu o prefață de Gilles Ferreol, Iaşi, Editura Polirom, 1995, p. 21.

[463] *Ibidem*, p. 22.

formele posibile de texte. Pentru a înțelege mai bine relația dintre nucleul generativ, familia de texte şi textele individuale vom încerca să privim creativitatea lingvistică din perspectivă psihologică. Vom descompune schematic elementele componente ale acestei complexități ce vizează constelația conştiinței, câmpul arhetipal fixat în mentalitate şi centrarea pe personalitate, avându-se în vedere relația interpersonală (față de semeni şi față de Hristos) din creştinism în general şi ortodoxie în special.

Pentru a înțelege importanța funcției simbolic-mitice în construirea nucleului generativ şi a textului cultic, vom încerca să redăm schematic felul în care omul a locuit cultic lumea, adică felul în care s-a manifestat funcția simbolic-mitică în diversele texte culturale. Tot ceea ce ține de dimensiunea umană este o creație a limbajului verbal în diverse nivele. Ca în fiecare limbă şi în limba română avem structuri lexicale, sintactice şi semantice care țin de dimensiunea lui Psyche (în care intră nediferențiat spiritul, afectul, sufletul), după cum şi structuri ce contureazǎ dimensiunea lumii pe care o locuieşte. Omul încearcă virtuțile limbii moştenite pe care şi-o însuşeşte în timp. El practică limba şi nu în ultimul rând o percepe şi în dimensiunea ei ritualică. Psyche şi Lumea se unesc într-o construcție semantică unitară care este existența umană. Nu ar putea fi concepută unirea celor două sfere fără aportul substanțial al actelor de cult. În cult eul se orientează în primul rând spre sine şi spre câmpul arhetipal sedimentat prin limbă în inconştientul colectiv, esențial, al lumii în care insul găseşte temeiul existenței. Prin textul credinței se fixează dimensiunea sinelui în câmpul semantic în care el se regăseşte alături de ceilalți. Prin limbă şi textul cultic toți membrii Bisericii împărtăşesc aceeaşi existență şi aceeaşi credință.

În actul cultic omul este vizat ca esență, nu prin ceea ce este el. Rămânând la această abordare a realității cultice nu am putea explica adevărul de credință privitor la lumea văzută şi nevăzută, la *Sfânta Scriptură*, la dimensiunea soteriologică axată pe învierea morților. Actul liturgic vizează întotdeauna sinele, nu eul din structura sufletului pe care ne-o propune C.G. Jung. În dimensiune cultică eul

ca mod al omului de a fi în lume se apropie tot mai mult de sfera sinelui şi, nu-l mai lasă să se îndepărteze, exercitând asupra lui un puternic magnetism.

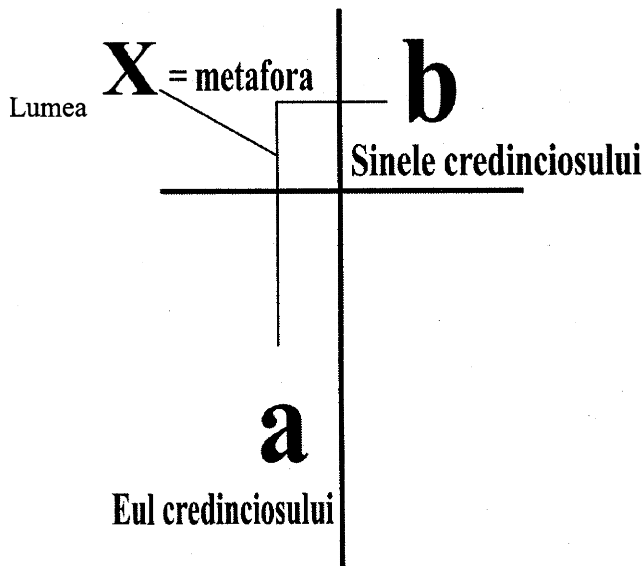
În cadrul actului ritualic întâlnim orientarea eului spre sine, forța de atracție fiind puternică, aceasta nu mai lasă eul să revină pe orbita sa normală ci îi modifică starea, asistăm la modelarea eului. Astfel explicăm manifestările religioase inconştiente şi formarea habitudinilor religioase sedimentate în tradițiile şi obiceiurile fiecărei comunități. Modelarea eului se face în conformitate cu realitatea cultică ce influențează viziunea omului asupra lumii, vieții, chiar şi asupra sa. Ce avem în câmpul sinelui ca orientare, intenție, aspirație, conținut intim al ființei umane, vom întâlni transpus prin limbaj în cele două realități suverane create semantic prin limbă: Psyche şi Lumea. Deşi omul participă la actul cultic ca esență, credinciosul consideră experiența sinelui ca o experiență modelatoare fundamentală a eului. Prin actele ritualice credinciosul primeşte o nouă identitate, deoarece prin participare devine o parte a textului cultic.

Prin funcția simbolic-mitică a textului propus, cultul modelează întreaga viziunea a omului asupra lumii în ceea ce priveşte strategiile semantice şi normele de construire a unui text dublat de fapte în conformitate cu el. Din această perspectivă sfințenia este o identificare a eului cu sinele pe tot parcursul vieții, în urma căruia individul primeşte identitatea conferită de textul religios în dimensiune arhetipală.

Ceea ce reține metafora nucleară este traseul pe care îl parcurge sensul în conturarea propriei dimensiuni transsensibile atât de necesare găsirii identității sinelui.

Ne-am folosit de semnul crucii pentru a delimita domeniile designațiilor şi semnificațiilor constituite în câmpuri referențiale. Punctul de pornire îl constituie câmpul referențial al evenimentelor databile scripturistic, istoric (a). Acesta se află sub semnul verificabilului şi poate fi în orice moment recunoscut de toți credincioşii. Este baza descifrării şi încifrării semantice, punctul de

sprijin al existenței simbolice a omului. Datele constitutive ale acestui câmp referențial sunt date de un complex de contexte: situațional,



Constituirea sensului în metaforă

fizic, experiențial, istoric, cultural, natural, care nu apar ca univers de discurs ci ca elemente ce circumscriu umanul în dimensiunea sa palpabilă, concretă, imediată, imanentă. Planul transsensibil este cel în numele căruia se vorbește, al esenței focalizate într-un sine profund prin care se poate accede la dimensiunea divină a ființei, și este redat prin (b), o literă ce ne trimite la celebrul *„bereşit”*[464]. Este dimensiunea care dă consistență și propensiune ființei umane. Fără ea nu ar putea fi conceput omul în timp și spațiu. Metafora nucleară se constituie ca un traseu revelator de la *a* la *b*, ce redimensionează semantic ceea ce Hristos spunea. Pentru că am preferat reprezentarea simbolică a crucii ce delimitează planurile câmpurilor de forțe

[464] בראשית — Bereşit =*„la început”* ebr.. Aşa începe prima carte a *Sfintei Scripturi*. Biblia începe cu litera *b* şi nu cu litera *a*, pentru a sublinia mistic limitele ființei umane de a nu putea ajunge pe cale rațională la esența ultimă care este Dumnezeu.

semantice din cadrul metaforei redăm un binecunoscut text biblic: „*Şi cel ce nu-şi ia crucea şi nu-Mi urmează Mie nu este vrednic de Mine. Cine ţine la sufletul lui mai mult îl va pierde, iar cine-şi pierde sufletul lui pentru Mine îl va găsi*" (Matei 10: 28-29). Recunoaştem sfera superficială şi egoistă a eului care „*ţine la sufletul lui*", aflându-se în imperiul diaforic al primului plan (a), precum şi sfera transsensibilă a sinelui ce vizează esenţa firii prin faptul că va „*pierde sufletul lui*". În afara interpretărilor canonice date acestui text, prin găsirea sufletului despre care se vorbeşte, să înţelegem recunoaşterea metaforei. Dimensiunea metaforei este mai bine precizată prin formularea: „*va pierde sufletul pentru Mine şi pentru Evanghelie*" din textul: „*căci cine va voi să-şi scape sufletul îl va pierde, iar cine va pierde sufletul pentru Mine şi pentru Evanghelie, acela îl va scăpa*" (Marcu 8: 35). Numărul locurilor paralele pe această temă ar putea continua. Important este că toate se înscriu pe traiectoria metaforei ce uneşte pe A cu Ω (în schema noastră pe *a* cu *b*, pentru că: „*Eu sunt Alpha şi Omega, zice Domnul Dumnezeu, Cel ce este, Cel ce era şi Cel ce vine, Atotţiitorul*" (Apocalipsa 1, 8). Pierderea şi găsirea sufletului ca metaforă (sens) este legată de felul în care se modelează eul ce trebuie să se apropie cât mai mult de Hristos din sinele fiecărui credincios, sădit acolo ritualic şi care aşteaptă revelări continue, pentru că revelaţia este inepuizabilă şi ţine de fiecare dată de găsirea unui sens de moment. Nivelul profund de constituire a metaforei nucleare permite o mare mobilitate ce poate schimba chipul lumii construit la nivelul textului, fie că ne referim semiotic la cod, fie la înfăţişările diferite ale tehnicii de vorbire precum norma, sistemul şi tipul. Suverană este constituirea unui sens global din care pot fi derivate şi deduse altele.

PERSPECTIVE

Urmărind manifestarea funcţiei simbolic-mitice în textele cultice româneşti din secolele XVI-XVII, vedem cum ne înscriem în planul religiozităţii chiar prin limba pe care o vorbim. Aceasta conţine şi paradigma religioasă creată, transmisă şi sedimentată cultic de-a lungul istoriei. Afirmaţia lui Wilhelm von Humboldt că: *„limba poporului este spiritul său, iar spiritul său este limba sa”* am ilustrat-o prin textul religios-cultic. Dincolo de concepţia lui Humboldt despre forma lingvistică interioară (*innere Sprachform*), înţeleasă ca un principiu organizator bazat pe capacitatea creatoare lingvistică[465], am evidenţiat dimensiunea semantică şi structurile mentale ale constantei religioase, implantate în conştiinţa fiecărui vorbitor.

Investigarea propusă, chiar dacă se referă la textul realităţii liturgice / cultice şi reliefează unele aspecte ale cultului creştin ortodox, are ca pivot funcţia simbolic-mitică. Specificând viziunea lui Eugeniu Coşeriu despre *schimbarea lingvistică*, în locul căreia savantul nostru aşează *creativitatea lingvistică*[466], considerăm că putem vorbi despre *creativitatea religioasă* ca despre una din feţele autoritare şi profund modelatoare ale creativităţii lingvistice. Modul de manifestare concretă a acestei creativităţi este actul cultic. Urmărind constituirea sensului religios în cadrul Molitvenicelor, Liturghierelor şi al actelor cultice, am depăşit etichetarea de *sincretism religios* ce consideră simbolul ca dat şi nicidecum ca

---

[465] Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des Menschlichen Sprachbaues*, Berlin, 1936, retipărit 1949, v. şi Mihai Pop, ***Karl Vossler şi interpretarea stilistică***, în Karl Vossler, ***Din lumea romanică***, culegere de eseuri, traducere şi note de H.R. Radian, Prefaţă şi selecţie de Mihai Pop, Bucureşti, Editura Univers, 1986, p. VII.

[466] Eugenio Coşeriu, *Sincronia, diacronia e storia. Il problema del cambio linguistico,* trad. it. a cora di P. Mura, Binghieri, Torino, 1981.

proces şi am identificat constante ale marilor religii topite în dimensiunea sofianică a acestuia.

Actul liturgic aparţine culturii, dar nu poate fi conceput în afara civilizaţiei ale cărei valori le promovează. Balansul în favoarea culturii sau civilizaţiei ţine de interpretarea acestui fenomen complex, încrederea în civilizaţie conducând la o stilizare exagerată. Civilizaţia apuseană converteşte realitatea simbolică în una simbolizantă. Privind global fenomenul religios, ca tendinţă generalizată, astăzi asistăm la transformarea religiei în cultură[467]. Acest fenomen se desfăşoară prin simplificarea cultului şi absolutizarea relaţiei personale a credinciosului cu Dumnezeu. Felul în care este înţeleasă dimensiunea simbolică de către cei care interpretează textele sfinte duce la crearea de texte derivate, cu caracter prescriptiv şi dogmatic, ignorând dimensiunea cultică a manifestării religioase.

Credinţa, despre care se pronunţă simţul comun, dar mai ales filosofii, teologii, logicienii, antropologii şi istoricii religiei, am relaţionat-o cu sistemul de principii lingvistice generale propus de Eugeniu Coşeriu la baza lingvisticii integraliste. Primul principiu ce se conturează în imediata vecinătate a credinţei este alteritatea. Eu vorbesc. Această activitate nu poate avea loc fără să cred cu toată tăria că nu vorbesc în van. Construiesc un sens pe care îl adresez unui semen, care crede, ca şi mine, în aceleaşi valori şi poate înţelege mesajul. Fără credinţă nu poate exista limba sub aspectul principalei sale funcţii semnificative. Credinţa ţine de firea umană şi reprezintă o înclinaţie firească a omului spre social. Conştiinţa de sine a omului nu este egoistă, autoreferenţială. El reprezintă ceva numai în raport cu semenii. De asemenea, creativitatea solicită, şi ea, credinţa în valoarea sistemului simbolic care conferă posibilitatea de a crea o realitate simbolică fără a o substitui pe cea ontică. Lumea, limba şi textul sunt trei realităţi distincte, unite semantic de om prin text. Transformarea

---

[467] Convertirea fenomenului religios în fapt cultural nu o vedem în sensul propus de Costion Nicolescu în *Spre o cultură liturgică*, Bucureşti, Editura Anastasia, 1999, care vizează o asumare a lui Dumnezeu prin căile creştine tradiţionale, în primul rând prin iubire.

lumii şi a mediului înconjurător este consecinţa textului orientat în această direcţie. Nu simţurile şi instinctele au civilizat pe om, ci textul prin creativitatea limbajului ca o bază materială, concretă, a creativităţii continue a gândirii umane. În vechime, toate religiile au valorificat puterea magică a cuvântului prin credinţă. Acest lucru a dat naştere unei confuzii între sensul cuvântului, funcţia referenţială (care avea ca rezultat constituirea semnificatului) şi realitatea extralingvistică, punându-se de fiecare dată între acestea semnul egalităţii. Credinţa uneşte designaţia cu semnificatul şi pe acesta cu semnificantul, adică semnul meu lingvistic este recunoscut în cadrul unei colectivităţi constituită istoric ca fiind şi semnul tău. Credinţa este importantă şi în orientarea textului creat ce poate îmbrăca în veşmânt verbal aspiraţiile, visele, dorinţele, diversele cereri formulate de credincioşi în rugăciuni. De fapt, rugăciunile din *Molitvenic* nu exprimă aspiraţii, cereri, mulţumiri, ca şi cum acestea ar preexista textului, ci pur şi simplu le pun temei prin text, după care urmează preluarea psihologică a acestor dimensiuni simbolice. Din punctul de vedere psihologic, în cadrul acestui tip specific de participare (receptare) cultică se identifică semnificatul cu împlinirea mistică a aspiraţiilor formulate şi se trăieşte bucuria acestei împliniri, deoarece credinciosul activează mental paradigma semantică religioasă urmând sfaturile Mântuitorului Iisus Hristos, dintre care amintim: *„şi toate câte veţi cere cu credinţă veţi primi*" (Matei 21; 22), sau *„dacă veţi avea credinţă cât un grăunte de muştar, veţi zice muntelui acestuia: Mută-te de aici dincolo, şi se va muta; şi nimic nu va fi vouă cu neputinţă*" (Matei 17: 20), precum şi *„toate câte cereţi rugându-vă, să credeţi că le-aţi primit şi le veţi avea*" (Marcu 11: 24).

O deschidere a textului propus de noi este conştientizarea contemporanilor în privinţa posibilităţii de a depăşi prin resursele din limbă criza în care se situează omul contemporan. Paradigma religioasă a limbii trebuie conştientizată sub aspectul creativităţii inepuizabile şi armonizată cu trăirile noastre *„primitive*", necontrolate, sincere, izvorâte din inconştient. Este calea viabilă de compensare a

stării simbolice inițiale vitregite de criza pierderii sensului suveran și a înțelepciunii divine.

Prin participarea la serviciul religios, credincioșii trăiesc pragmatic sacrul. Credința lor, în cadrul unei experiențe sacre oferite de actul cultic, îi stimulează pe credincioși să trăiască sacrul ca sacru. Ei intră într-o dimensiune necesară și radical diferită de celelalte, în care nu se simt părăsiți, necăjiți, asupriți, covârșiți de tot felul de griji, necazuri și boli. Cultul prin textul său complex îl integrează pe credincios și îl plasează în taina icoanelor, a îngerilor, a tămâierilor și a sacrului. Intrarea în această dimensiune 'sacră' a textului poate avea loc și pe calea meditației, a rugăciunii inimii, întâlnită în practica isihastă, precum și prin alte practici religioase. Sensul acestui tip de text este al păcii depline cu sine, cu semenii și cu Dumnezeu. Tăcerea ritualică se construiește ca text prin funcția simbolic-mitică și pune în lumină profunzimea religios-simbolică a actului cultic. Sensul tăcerii credinciosului e cel al înțelepciunii adânci, al vorbirii cu Dumnezeu, al meditației, al intrării în comuniunea mistică, într-un cuvânt, al practicii religioase.

Textul religios dezvoltă o metaforă nucleară care îi premerge, îl alimentează și îl structurează. Sensul se construiește paradigmatic prin metafora ce exponențializează semantic relaționarea elementelor planului uman cu cele divine în instituirea unui sens global, modelator. Cadrul ritualic se constituie ca un plan sintagmatic de realizare a sensului prin conjugarea mai multor texte simbolice pe baza funcției amintite. Cele două planuri ale limbii modelează continuu relațiile dintre simboluri și credincioși într-o manieră participativă[468].

Sacrul (ca sens) este o dimensiune importantă ce definește omul în specificul său de ființă care își poate contura prin creația de semnificații inepuizabile propria dimensiune simbolică. Textul cultic

---

[468] Teodor Baconsky, *Ispita binelui. Eseuri despre urbanitatea credinței*, Editura Anastasia, 1999, în eseul *Teologia și lumea de astăzi*, p. 11-22: „*Mi se pare obligatoriu ca rostirea despre Dumnezeu să realibiteze* metafora. *După cinci secole de modernitate, lumea occidentală a pierdut sensul limbajului figurat*". p. 19.

din *Molitvenic* şi *Liturghier* propune un univers de discurs complex în care funcţia semnificativă focalizează două entităţi ce se sprijină reciproc: omul şi Dumnezeu.

Abordarea propusă oferă un nou mod de receptare şi valorificare a operelor patristice pornindu-se de la paradigma religioasă a limbii pe care o deţine fiecare credincios în parte. Mesajul semantic al acestor texte se împrospătează continuu, şi depăşeşte stricta referire istorică şi hermeneutică tradiţionalistă semantică prin excelenţă.

Discursul omiletic, devenit element central în cultele reformate şi neoprotestante, trebuie să ţină cont de modul specific de constituire a textului religios secund ca un text conceptual. Puseurile afective nu fac decât să scadă valoarea discursului. Predica poate fi una din căile de accedere spre prototextul religios care construieşte, prin cuvânt, un cadru mental necesar vieţii omului. Valorificând prototextul în calitatea sa originară, discursul omiletic cunoaşte deschideri inedite, sugerând specialiştilor din diverse domenii ale culturii căile închegării sensului soteriologic propus de credinţa creştină.

Lingvistica generală integralistă transgresează disputele dintre diverse şcoli filosofice despre natura şi originea cuvântului, în abordarea relaţiilor dintre cuvânt şi gândire, imagine, noţiune, concept, precum şi alte perechi care, de fiecare dată, relevă câte o caracteristică a complexităţii cuvântului. Lingvistica, în acest perimetru originar, se întâlneşte cu religia. Limbajul, prin funcţia semnificativă, face ca omul să construiască prin cuvânt o lume care (şi căreia) îi aparţine. Este modul specific uman de „a lua în stăpânire" lumea după cum relatează şi *Biblia*: *„Şi Domnul Dumnezeu, Care făcuse din pământ toate fiarele pământului şi toate păsările cerului le-a adus la Adam, ca să vadă cum le va numi; aşa ca toate fiinţele să se numească precum le va numi Adam. Şi a pus Adam nume tuturor animalelor şi tuturor păsărilor cerului şi tuturor fiarelor sălbatice; dar pentru Adam nu s-a găsit ajutor deopotrivă lui*" (Facere 3: 19-20). Pornind de la acest fragment s-a dezvoltat o adevărată teorie a limbii originare vorbită de Adam. Putem vorbi de o intuiţie originară în actul creator al unei semnificaţii. Primii vorbitori au avut o intuiţie

extraordinară, deşi aceasta nu este explicitată şi dezvoltată ca atare, ea există şi ei i se datorează complexitatea viitoarei limbi. Limba, primind girul divinității, se afirmă cultic şi ca instrument al cratofaniei prin care omul a luat în stăpânire lumea înconjurătoare, făcându-se pe sine stăpânul acesteia.

Ceea ce se intuieşte în spatele unei realități textuale este de ordinul evidenței numai în momentul în care i se demonstrează realitatea. Orientarea limbajului spre o dimensiune mentală ce poate fi imaginată şi al cărei conținut este profund psihologic ne indică un text esențial simbolic cum sunt textele sacre, miturile şi basmele. Subiectul uman în aceste texte se înscrie în traiectoria unei „călătorii spre centru", spre sinele său, care este înconjurat de o vitalitate energetică ce operează selectiv la nivelul arhetipurilor şi al complexelor despre care vorbea C.G. Jung. Această experiență, pentru a se constitui ca atare, îmbracă forma creativității lingvistice. Cum o reperăm la nivelul trăirii isihaste? Aflăm din *Sinaxar*, *Pateric* şi *Limonar* că cel mai adesea eremitul aude o *voce lăuntrică*, sau *un glas din cer* pe care o atribuie fie unui înger, fie lui Dumnezeu. Dacă monahii iau ca model pe Sfântul Antonie cel Mare, isihaştii îl au pe avva Arsenie care, în căutarea sinelui (a mântuirii), a părăsit palatul imperial, devenind anahoret. El a auzit o voce din cer care i-a spus: „*Arsenie, fugi, taci, linişteşte-te*"[469]. Imperativul vizează adresarea directă, tonul poruncitor şi acuitatea îndemnului vital la salvarea sa. Enunțul nu are sens dacă ne oprim la el însuşi, deoarece nu găsim nici o legătură între fugă, tăcere şi linişte. El primeşte sens o dată cu pilda oferită confraților lui de acest mare trăitor eremit prin însăşi viața sa. Semantica acestor cuvinte este una (simbolic-) biblică. Fuga se opune mersului. În *Sfânta Scriptură* Dumnezeu când îi trimite pe prooroci, orientarea spre lume, spre colectivitățile umane, este marcată fie de verbul *a merge*, fie de *a se duce*: „*mergând dar, adună pe bătrânii fiilor lui Israel*" (Ieşirea 3: 16) i se spune lui Moise, sau apostolilor: „*Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în*

---

[469] Tomaš Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului Creştin. II Rugăciunea...*, p. 309.

numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh" (Matei 28: 19). Prima dată apare fuga în *Sfânta Scriptură*, când Dumnezeu îl pedepseşte pe Cain: „*zbuciumat şi fugar vei fi tu pe pământ*" (Facerea 4: 12). În afara fugii individuale, fie de frica oamenilor, fie de la faţa lui Dumnezeu: „*Şi s-a sculat Iona să fugă la Tarsis*" (Iona 1: 3), avem fuga unui popor: „*Atunci s-a dat de ştire regelui Egiptului că poporul evreu a fugit*" (Ieşirea 14: 5). Fuga presupune părăsirea unei condiţii şi îmbrăţişarea alteia. Eremitul fuge din lume însă ia lumea cu sine. Lumea nu este părăsită de eremit. În rugăciunile şi meditaţiile sale pustnicul recapitulează toate cele ale lumii şi caută să le îndrepte prin rugăciune. El purifică lumea din sine, ca esenţă, prin limba cu ajutorul căreia construieşte o lume-text din care alungă păcatul.

Tăcerea este opusă dimensiunii profetice, caracterizate printr-o invitare la cuvânt în faţa mulţimii. Ea nu este o stare fizică, ci una de spirit. Nu înseamnă lipsa cuvântului, o pecetluire a buzelor şi a gândului, ci ea apare întotdeauna în urma textului şi vorbeşte atât în sinea celui ce o practică, cât şi a celor care îi primesc mesajul. Ea este o manifestare a vorbirii cu sine, a insistării pe rugăciune, reprezentativă fiind *rugăciunea inimii*, în care, printr-o practică îndelungată, fiecărei bătăi de inimă i se asociază un cuvânt al rugăciunii. În practica eremită tăcerea apare în spatele rugăciunii (textului), este construită simbolic şi prin ea omul caută să elibereze părticica de dumnezeire din el (sensul). Textul construit caută să îndepărteze momentele de îndoială, nelinişte, nesiguranţă, frică, spaimă, să-l apropie pe Dumnezeu şi încearcă să-i evoce toate calităţile superlative. Textul tăcerii se revarsă în cel al liniştii care este o racordare la vibraţia universală. Se trăieşte prezentul ca prezent continuu, indiferent dacă în limba respectivă există sau nu acest aspect gramatical. Este un prezent al mulţumirii în care omul învaţă să se bucure de toate şi să mulţumească lui Dumnezeu pentru fiecare lucru primit. Liniştirea apare ca o consecinţă psihologică a textului creat, în care ponderea o deţine trăirea afectivă. Se caută înlocuirea semnificaţiei cuvintelor cu trăiri proprii. Schivnicii trăiesc iarba..., trăiesc muntele...., trăiesc marea...., trăiesc albastrul..., trăiesc cerul...,

semnificatul devine icoană a propriei trăiri. Dacă nu ar exista limba nu ar putea fi vorba de nici o trăire şi experienţă religioasă pentru că nu s-ar putea cristaliza un sens al unui text care să dea credincioşilor calea trăirii în Dumnezeu, şi a apropierii de acesta. Nu se neagă existenţa divinităţii, ci relaţia strânsă dintre existenţa acesteia şi limbă: *„La început era Cuvântul şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul*" (Ioan 1: 1); *„Toate prin El s-au făcut; şi fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut*" (Ioan 1: 3). Cuvântul stă la baza existenţei umane sub absolut toate manifestările ei trecute, prezente şi viitoare. Deşi se vorbeşte astăzi despre importanţa realităţii virtuale în „dezvoltarea"[470] ştiinţei şi a capacităţilor creierului, fără cuvânt nu pot exista aceste realităţi într-un spaţiu mental, cu toate că se văd.

Chiar şi texte considerate tabu, cum este textul cultic, pot fi supuse unei abordări riguroase. Complexitatea textului ţine şi de domeniul în care se constituie pe baza unor principii orientative prezente chiar în momentul elaborării acestuia. Astfel, primul criteriu identificat la baza procesului de *poesis discursiv* din textul cultic este cel al *„orientării*" sau al *„intenţiei generale*", care este una revelatoare. Cel de-al doilea, *„principiul existenţial-axiologic"*, este unul semantic. Nu se poate vorbi despre mistică în afara textului cultic. Acesta creează universul simbolic pe care credinciosul îl „transpune" în viaţă. Mai exact, creează un text propriu al credinţei sale ce are la bază concordanţa cultică a faptelor cu designaţia, semnificaţia şi mai ales cu sensul religios întâlnit în viaţa socială la fiecare pas: când întâlneşti pe cineva pe care-l recunoşti ca semenul tău, te apropii de el, îl saluţi. Suntem în planul designaţional al întâlnirii dintre două persoane ce vorbesc aceeaşi limbă şi au aceeaşi credinţă comună. Prin salutul formulat în cuvintele pe care le recunosc, chiar dacă fac parte din expresiile idiomatice ale limbii respective, vorbitorii se situează în

[470] De fapt aşa-numita „dezvoltare" nu este altceva decât o receptare diacronică a creativităţii limbajului şi a gândirii. Acest concept a fost preluat din biologie şi impus impropriu, pe bază comparativistă, şi altor domenii umaniste, ale spiritului. Nu este vorba despre o „dezvoltare", ci despre o „creativitate lingvistică" manifestată în cadrul unui proces metaforic.

planul transgresării semnificației limbii. În ultimul plan se depăşeşte stereotipia situației prin construirea unui sens aparte, creat anume pentru persoana întâlnită; în concordanță cu starea trăită sau cu un act intențional şi, în această situație, textului verbal îi este asociat adesea un limbaj gestic (strângerea mâinilor, sărutul, îmbrățişarea, ridicarea pălăriei, ridicarea mâinii, înclinarea capului). Cel de-al treilea criteriu, al construcției referențiale al acestui tip de text ni-l oferă modelul de construcție simbolic. Textul are propria sa realitate, nu una exterioară, proiectată sau psihologică (a trăirii). Se confundă frecvent realitatea textului religios şi mai ales a textului cultic, susținut de limbaje nonverbale, apărute în urma unei simbolizări verbale, cu trăirea credinciosului, cu ceea ce vede şi înțelege acesta. Din perspectiva receptării textului, apropiindu-ne de viziunea lui Hans Robert Jauss ce vorbeşte despre *desfătarea-de-sine-în-desfătare-cu-celălalt*[471]; spre deosebire de textul literar, credinciosul nu trebuie să se imagineze în

[471] Hans Robert Jauss, *Experiență estetică şi hermeneutică literară*, traducere şi prefață de Andrei Corbea, Bucureşti, Editura Univers, 1983. „*Prima radiografie fenomenologică a ceea ce poate să însemne experiența estetică ne-a purtat de fiecare dată prin preajma limitelor unde atitudinea estetică se disociază de universul particular al experienței religioase*" p. 59, conceptele pe care le dezvoltă tratând despre desfătarea estetică şi experiențele fundamentale: *poiesis*, *aisthesis* şi *katharsis* sunt de „*denken Genuss*" (*desfătare reflexivă*) p. 71, „*conceptul herderian al desfătării spirituale motivează conştiința de sine ca posesie originară a sinelui (Sich-Haben) căreia i se adaugă simultan posesia lumii (Existența este desfătare)*" (p. 71); „*ideea desfătării de sine (Selbstgenuss)* p. 73, „*desfătarea-de-sine-în-celălalt*" (*Sich-im-andern-Geniussen*) (p. 74) la care ajunge punând în discuție iubirea aproapelui de dragul acestuia, cum o prezenta Sf. Augustin. „*Deja Sigmund Freud a descris în mai multe rânduri desfătarea estetică într-un context ce alătură desfătării cu Altul desfătarea de sine*" p. 86.

„*În teoria lui Freud, desfătarea-estetică-de-sine-în-desfătare-cu-Altul nu se limitează de aceea la o reluare în orizont psihanalitic a doctrinei despre katharsis a lui Aristotel*" p. 86-87. „*Rezum cele spuse în următoarea teză: comportamentul estetic al desfătării, care înseamnă în acelaşi timp eliberarea **de** şi **pentru** ceva, se poate manifesta prin trei funcții: pentru conştiința productivă prin crearea unei lumi ca operă proprie (poiesis), pentru conştiința receptoare prin regenerarea capacității de a percepe realitatea exterioară şi interioară (aisthesis), şi, în sfârşit — experiența subiectivă trecând într-una intersubiectivă, — prin adoptarea unei judecăți determinate de operă sau prin identificarea cu norme de acțiune prescrise, urmând a fi concretizate de cel care şi le asumă*" p. 89.

lumea textului, deoarece chiar face parte din el. Din păcate, tratatele de specialitate tratează cultul din exterior, insistând pe prezentarea momentelor liturgice, a mişcărilor, a tonalităţii şi se pierde dimensiunea mistică a serviciilor divine reliefată de Sfinţii Părinţi. Actul cultic nu este un spectacol. Avangardiştii, în ciuda spiritului lor de frondă, au intuit acest lucru şi au lărgit scena spectacolului la întreaga sală, incluzându-i şi pe spectatori. Ei au convertit spectacolul în act cultic. La fel se întâmplă la concertele rock din care au apărut unele secte sataniste. Abordând fenomenele culturale din perspectiva funcţiei simbolic-mitice, ilustrăm convertirea fenomenului religios în fapt de cultură, precum şi a faptelor de cultură, în manifestări religioase. Acest lucru este posibil, pentru că atât actul cultic cât şi cultura sunt procese, activităţi creatoare ce au ca funcţie pivot funcţia simbolic-mitică.

Procesualitatea poate fi văzută şi ca un mod de a evita exactitatea unei descrieri riguroase, pentru că e dinamică şi presupune mişcare. Să nu uităm că ea are la bază creativitatea lingvistică şi că nu este străină de normele limbii ce se manifestă la diferite nivele: de suprafaţă (corectitudinea, fluenţa, sonoritatea) sau de adâncime (coerenţa ş.a.).

Nu negăm existenţa lui Dumnezeu, ci arătăm că Dumnezeu, despre care vorbesc tratatele de teologie şi credincioşii, este un Dumnezeu al unui text. El aparţine unei dimensiuni textuale bine marcate, în cazul nostru a *Molitvenicului* şi *Liturghierului*. Cum ajungem la un lucru anume cu ajutorul limbii vorbite, la fel ajungem şi la Dumnezeu. Să nu facem confuzie între calea pe care o urmăm în drumul spre Dumnezeu, care este şi drumul vieţii, şi realitatea obiectivă a acestuia. Existenţa lui Dumnezeu nu poate fi contestată, chiar dacă nu se vede, după cum nu poate fi contestată nici realitatea arborelui ce se vede. Afirmarea realităţii obiective este ceva ce ţine de gândirea celui care o gândeşte. Nu contează vederea sau alte simţuri, ci gândirea umană fără de care nu ar exista arborele ca arbore, şi Dumnezeu ca Dumnezeu. Spre deosebire de cuvântul *arbore*, în care nu există nici o urmă a copacului desemnat, în cuvântul *Dumnezeu*, există Dumnezeu

în omniprezența sa conferită de textul religios; astfel El se prezintă ca desemnare, semnificat, sens şi realitate cultică, ontică.

Părăsim concepția încetățenită în evul mediu de a considera că se clarifică o problemă prin etimologia conceptelor şi a cuvintelor ce țin de sfera religioasă. Etimologia îşi are locul ei în demonstrarea punctată a modului de constituire a diferitelor limbi istorice. Căutarea corespondențelor lexicale pentru unul sau altul dintre cuvinte se înscrie în perimetrul lingvisticii istorice şi comparate, dar nu clarifică datele problemei. Valoarea unui asemenea demers poate fi cel mult eseistică, chiar dacă în cadrul teologiei îmbracă o valoare erudită, pusă în slujba anumitor dogme. În filosofie, cuvântul tratat în asemenea manieră obține o biografie instituită ad-hoc, pe baza unor speculații specifice acestui tip de discurs, ce caută să creeze o grilă prin care omul să interpreteze unitar diversele fenomene, unul din acestea fiind cultura.

Problema convertirii este una a schimbării textului religios. Prin convertire nu se anulează credința, ca predispoziție, şi datele acesteia, ci se introduc elemente de deviantă ale textului credinței. Acest lucru îl ilustrează aşa-anumitul *„sincretism”* creştin în care întâlnim obiceiurile vechilor religii păgâne ce au îmbrăcat forme creştine şi au primit, prin interpretare, o nouă dimensiune simbolică. Când Biserica vorbeşte despre marii convertiți, la o analiză atentă a textului acestora vedem cum evenimente total diferite de Dumnezeu i-au determinat să o facă. Meritul acelor evenimente constă în faptul că ele au favorizat crearea unui text al credinței nestrămutate într-o existență superioară spirituală care susține propria noastră existență. Când convertirea îmbracă un aspect programatic, pentru ca textul religios propus unei persoane să fie penetrant, se impune o concordanță între faptă şi cuvânt (text), de aici şi numele dat diverselor denominațiuni creştine de *„pocăiți”*, al căror slogan vetero-testamentar şi al Sfântului Ioan Botezătorul era *„pocăiți-vă”*, pentru a nu păți ce au pățit viețuitorii din Sodoma şi Gomora. În acest caz luat în discuție asistăm la o deviere semantică a imperativului *„pocăiți-vă!”*, deoarece lipseşte chiar

miezul actului: smerenia, renunţarea la sine, jertfa, pierderea vieţii de aici pentru dobândirea celei veşnice.

Textul cultic îşi păstrează deschiderea spre dimensiunea vieţii cotidiene, căutând să transpună textul ritualic al credinţei mărturisite în diverse acte. Putem spune că prelungirea binecuvântării cultice o întâlnim în sensul binefacerii, al facerii de bine şi al bunei faceri a oricărui lucru. Deficienţele sociale într-o ţară declarat ortodoxă se datorează felului în care oamenii participă la viaţa cultică a Bisericii ce vizează relaţiile interumane şi sensul suprem al vieţii lor.

Se arată adeseori, istoric şi logic, că igiena, medicina şi ştiinţa s-au născut din religie, fiind promovate de cler. Tot din perspectivă istorică se vorbeşte despre autoritatea religiei şi a textului propus de aceasta, în numele căruia, nu de puţine ori, au fost sacrificate vieţi omeneşti, după cum tot vieţi omeneşti au fost distruse şi prin dinamitarea ideologică a textului religios. Complexitatea şi sincretismul limbajelor împletite în construirea sensului acestuia ne conduce la perceperea lui ca prototext. Nucleul generativ al actului cultic, ca şi cel al textului religios, a generat o extrapolare în crearea diverselor prototexte orientate spre diverse domenii, mai mult într-o manieră pragmatică.

Faptul că trăim o civilizaţie a apocalipsei îl datorăm tot actului cultic, care prin săvârşirea sa ne face să trăim încă de aici în *„împărăţia lui Dumnezeu"*, înţeleasă mai ales ca loc în care merge sufletul celui adormit. Interesant este conţinutul apocaliptic propus cu insistenţă de texte nereligioase ca ufologia şi ştiinţa, din care au fost valorificate cu succes în acest sens: ingineria genetică, astronomia, microbiologia, radiologia şi altele. Textul apocaliptic al acestora construieşte un sens al distrugerii vieţii pe pământ de un virus, o bacterie, de o puternică radiaţie cosmică sau unul al stingerii soarelui care a obosit, ori al cataclismului cosmic cauzat de izbirea biliardară a pământului cu un meteorit uriaş ş.a. În textul apocaliptic construit pe baze pur ştiinţifice sunt păstrate scheme semantice proprii textelor religioase şi mitice.

Adevărul, un alt concept central al condiţiei umane, ţine tot de planul textului religios-cultic. El este cel care certifică calitatea umană

şi contribuie la definirea omului şi a colectivităţii. Adevărat este tot ceea ce există simbolic, asertiv, dincolo de valoarea morală pozitivă sau negativă a actelor. Din plan cultic-religios acesta a fost transferat în alte domenii: istoric, juridic, ştiinţific, artistic etc. O dată cu conceptul asistăm şi la o transferare a strategiei de elaborare a lui pe baza unui text. Această remarcă poate constitui punctul de abordare a Adevărului nu de pe poziţiile unei logici polivalente, pentru că fiecare text are adevărul său propriu. El ţine de textul propus, nu de realitate. Realitatea este realitate, nu este adevărată sau falsă, iar adevărul este o perspectivă semantică asupra realităţii creată de om pe baza funcţiei simbolic-mitice. Prin text, omul doreşte o certificare şi o justificare a actelor sale. Lărgind sfera propusă, la fel se poate spune şi despre lucrurile sau faptele drepte sau nedrepte. Un război nu este drept sau nedrept, este război şi atât. Dreptatea, adevărul şi alte concepte ce vizează valori umane nu ţin de faptul în sine, ci de sensul pe care îl construiesc. Aici intervine responsabilitatea umană a factorilor de decizie, caracterul integru şi personalitatea acestora în rezolvarea stărilor conflictuale, care sunt ciocniri de interese. Dacă astăzi toată lumea condamnă discriminările sexuale, rasiale şi religioase, considerând că accentul trebuie să cadă pe constanta om, nu pe contextul variabil în care se situează el, nu acelaşi lucru se întâmplă şi cu interpretarea fenomenelor politice, a textelor literare sau a textelor religioase. Se echivalează frecvent realitatea ontică cu realitatea simbolică, adică cadrele referenţiale interne sunt tratate ca nişte semnificaţii (nici măcar cadre referenţiale externe). De multe ori, cei care receptează un text folosesc contextul cultural, istoric, natural în cadrele referenţiale aparţinătoare textului, contopite în câmpul referenţial intern, într-un proces considerat drept ceva firesc. Este firesc în ordinea umanului, dar trebuie sesizat saltul ce se face în construirea sensului în text. Într-o formulare de tipul *„nu ne batem cu sârbii pentru că totdeauna am fost prieteni”*, chiar dacă istoria infirmă acest lucru, firesc ar fi să relaţionăm cu ceea ce se activează din memoria de lungă durată, în dimensiune religioasă de la porunca Decalogului: *„să nu ucizi”*, la porunca neotestamentară: *„iubeşte pe*

aproapele tău ca pe tine însuţi", „*iubiţi-vă unii pe alţii, aşa cum şi Dumnezeu v-a iubit pe voi*", „*să ne iubim unii pe alţii ca într-un gând să mărturisim*", fără a uita că: „*cine ridică sabia de sabie va muri*". Acestora li se adaugă altele, care în plan moral şi filosofic ne spun că omul este om atâta timp cât respectă pe semenul său, îl ajută, îl iubeşte şi nu îi aduce nici un prejudiciu. Cei care ucid nu mai sunt oameni, devin fiare. De altfel, acest proces de dezumanizare produs de războaiele mondiale este frecvent dezbătut în literatură. Nu ne luptăm cu ei nu pentru că sunt sârbi, nu pentru că ne sunt prieteni, ci pentru că, mai presus de toate, sunt oameni.

Vorbind despre manifestările funcţiei simbolic-mitice a textului religios, referindu-ne la poezia religioasă a lui Tudor Arghezi, putem spune că ea nu este religioasă deloc. Poetul, spărgând graniţele estetice ale cuvintelor, ia cuvinte şi din sfera religioasă, care nu vin dezbrăcate de sens, ci cu o bogată încărcătură simbolic-mitică. Acestea aparţin planului religios prin semnificaţia lor, dar sensul care se construieşte cu ele este cu totul şi cu totul diferit de cel religios, fiind unul literar. El ţine de instituirea unei lumi ficţionale argheziene, diferită radical de lumea credinţelor noastre. Pe scurt, Tudor Arghezi construieşte un sens literar folosindu-se de semnificaţii religioase.

Fenomenele paranormale, telepatiile şi viziunile nu ar putea îmbrăca o formă cognoscibilă celorlalţi, dacă nu am avea limbajul. Ele sunt cunoscute de semeni prin textul care le prezintă.

Situăm limbajul verbal la baza tuturor formelor de cultură, deci şi a religiei. Fără limbă nu ar exista dimensiunea soteriologică, mântuirea, învierea, viaţa ca şi moartea. Mai mult chiar, situăm limbajul la baza existenţei. Fără limbajul articulat nu ar exista lumea, universul, pentru că altfel nu ar putea constitui obiectul cunoaşterii noastre. Prin limbaj cunoaştem noi lumea şi ajungem să ne cunoaştem. Transparenţa limbajului conferă temei existenţial lumii şi din păcate această transparenţă induce adesea în eroare pe oamenii de ştiinţă care au certitudinea obiectivităţii cercetării lor şi nu înţeleg că de fapt totul se întâmplă nu înaintea ochilor lor, ci în spatele privirii,

în mintea celui care gândeşte fenomenul, iar a gândi fără cuvinte este imposibil.

Şi astăzi este suverană credinţa în text şi o întâlnim extrapolată de către cei care manipulează masele prin diverse mijloace. Întotdeauna manipularea se face activând funcţia simbolic-mitică ce există independent de textul religios. Nu identificăm această funcţie cu funcţia poetică, de creaţie de sens cu ajutorul cuvântului. Ea intră în perimetrul funcţiei poetice ca o funcţie ce ancorează în planul fiinţei nevăzutul, fie că este simţit, dorit, crezut, conceput mental, abstract, fie că este legat de manifestările concrete, naturale, materiale, imediate. Ei i se datorează saltul fructuos al fiinţei umane fără de care nu ar fi reuşit să se ridice în picioare pentru a lua în stăpânire lumea. Orientarea generală a acestei funcţii este spre transcendent. Situarea acestuia este atât dincolo de linia orizontului, cât şi înăuntrul nostru.

Recunoaştem prezenţa funcţiei simbolic-mitice prin dinamica şi orientarea centripetă a textului spre fiinţa umană aflată în căutarea unor certitudini. Comparativ cu alte texte, în special cu textul literar, metafora din textul religios apare în discursul nespecializat al unora ca o scuză. Noi considerăm că metafora este pur şi simplu o formă de manifestare a creativităţii lingvistice pe două paliere ale sensului, radical diferite, care trebuie abordate ca atare.

În prezentarea funcţiei simbolic-mitice am făcut o diferenţă clară din perspectivă cultică după felul în care o întâlnim la nivel universal, istoric şi individual. În multe texte interpretative a diverselor realităţi textuale întâlnim câte o funcţie: a realului, a irealului, a imaginaţiei, a deducţiei, a credinţei, a credibilităţii, a încrederii şi constatăm că nu se mai termină şirul acestora. De fapt, chiar construirea conceptuală a acestora se bazează pe dimensiunea simbolică a cuvântului. Autoritatea funcţiei simbolic-mitice a crescut în mentalitatea umană datorită autorităţii cadrului care a promovat-o ca o funcţie specific umană, prin care oamenii se recunosc ca aparţinând unei alte realităţi esenţiale. Realitatea sa originară face ca această funcţie să o întâlnim la baza celor mai elementare manifestări umane. Istoricii religiei au intuit conţinutul actelor de credinţă şi au făcut chiar o ierarhizare. Ei

au dedus multe realități laice din cele religioase. Pe parcursul lucrării, având ca punct de plecare *Molitvenicul* și *Liturghierul*, am căutat să vedem partea de „sfințenie" din semantica cuvintelor românești, în special a celor din fondul lexical principal. Această tezaurizare semantică poate explica multe manifestări politicoase din societatea românească. Discursul propus este teoretic. Domeniul investigat, fiind imposibil de epuizat faptic, permite deschideri multiple, care depășesc frecvența faptelor de limbă, inventarul acestora, precum și fiecare dimensiune lingvistică în parte.

BIBLIOGRAFIE

ABRAHAM, S. & F. Kiefer, ***A Theory of Structural Semantics***, Mouton, The Hague, 1966.

AITCHISON, Jean, ***The seeds of speech Language origin and evolution***, Rupert Murdoch of Language and Communication, University of Oxford, Cambridge University Press, 1996.

AGA, Victor, ***Simbolica biblică şi creştină. Dicţionar enciclopedic (cu istorie, tradiţii, legende, folclor)***, Timişoara, 1935.

ANANIA, Valeriu, ***Cerurile Oltului — Scoliile Arhimandritului Bartolomeu la imagini fotografiate ale lui Dumitru F. Dumitru***, din iniţiativa, cu binecuvântarea şi aprobarea P.S. Gherasim, Episcopul Râmnicului şi Argeşului, Editată de Episcopia Râmnicului şi Argeşului, Râmnicu Vâlcea, 1990.

Idem, ***Din spumele mării - Pagini despre religie şi cultură***, Cluj, Editura Dacia, 1995.

ASANDEI, Simion, ***Omul, ştiinţa şi religia***, Bucureşti, Editura militară, 1985.

Idem, ***Ateism şi religie***, Bucureşti, Editura Militară, 1980.

AUSTIN, John Langshaw, ***How to do Things with Words?***, ed. J. O. Urmson, Oxford, The Clarendon Press, 1962.

BACHELARD, Gaston, ***Flacăra unei lumânări***, traducere de Marina Baconsky, Bucureşti, Editura Anastasia, 1994.

Idem, ***Apa şi visele. Eseu despre imaginaţia materiei***, traducere de Irina Mavrodin, Bucureşti, Editura Univers, 1995.

Idem, ***Aerul şi visele. Eseu despre imaginaţia mişcării***, traducere de Irina Mavrodin, în loc de prefaţă: *Dubla legimitate* de

Jean Starobinski, Traducere de Angela Martin, Bucureşti, Editura Univers, 1997.

Idem, ***Pământul şi reveriile voinţei***, traducere de Irina Mavrodin, Bucureşti, Editura Univers, 1998.

BACONSKY, Teodor, ***Ispita binelui, eseuri despre urbanitatea credinţei***, Bucureşti, Editura Anastasia, 1999.

BĂDESCU, Laura [Eveline], ***Evanghelia de la Matei în două texte din secolul al XVII-lea: Noul Testament de la Bălgrad şi Biblia de la Bucureşti***, în «Buletin Ştiinţific», Seria Filologie, Fascicula: *Limba şi literatura română*, nr. 1, Piteşti, 1997.

Idem, *Valori stilistice în poezia religioasă a lui Nichifor Crainic. Teză de doctorat*, Universitatea „*Lucian Blaga*" din Sibiu, Facultatea de Litere, Istorie şi Jurnalistică, Conducător ştiinţific prof. univ. dr. Victor V. Grecu, 1999.

BAHTIN, M., ***Probleme de literatură şi estetică***, traducere de Nicolae Iliescu, Prefaţă de Marian Vasile, Bucureşti, Editura Univers, 1982.

BĂLAN, Ioan, ***Limba cărţilor bisericeşti***, Blaj, Tipografia Seminarului Greco-Catolic, 1914.

BĂLĂŞESCU, Nifon, ***Isagoghi sau Introducere în cărţile Sfintei Scripturi a Vechiului şi Noului Testament***, Bucureşti, 1858.

BAUNDRY, Jean-Louis, ***Scriitură, ficţiune, ideologie***, în „*Pentru o teorie a textului — Antologie «Tel Quel» 1960-1971*, introducere, antologie şi traducere Adriana Babeţi şi Delia Şepeţean-Vasiliu, Bucureşti, Editura Univers, 1980, p. 226-249.

BĂNCILĂ, Vasile, ***Duhul Sărbătorii***, ediţie îngrijită de Ileana Băncilă, Bucureşti, Editura Anastasia, 1996.

BASILIUS MAGNUS CAESAREAE Capadociaei Archiepiscopi, *Opera Omnia quae extant, vel quae sub ejus nomine circumferuntur,* în *Patrologiae Graecae*, Turnholti (Belgium) Typographi, Brepolis Editores Pontificii, tomus

31,1977.

BENVENISTE, Émile, ***La forme et le sens dans le langage***, în „*Le Langage, Actes du XIII$_e$ congrès des sociétés de philosophie de langue français*, Neuchâtel, la Baconnière, 1967, p. 27-40.

Idem, ***Problèmes de linguistique générale***, I, Paris, Gallimard, 1966.

BERAR, Petru, *Religia în lumea contemporană,* Bucureşti, Editura Politică, 1983.

BERDIAEV, Nikolai, ***Adevăr şi revelaţie — prolegomene la critica revelaţiei***, traducere, note şi postfaţă de Ilie Gyurcsik, Timişoara, Editura de Vest, 1993.

BERGNANN, M., ***Metaphor and formal semantic theory***, în «Poetics», VIII, 1979, 1-2, p. 213-30.

BERNEA, Ernest, ***Civilizaţia românească sătească***, 1944.

Idem, ***Cadre ale gândirii populare româneşti — contribuţii la prezentarea spaţiului, timpului şi cauzalităţii,*** cu prefaţă de Ovidiu Bârlea, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1985.

Idem, ***Cel ce urcă muntele***, Iaşi, Editura Agora, 1996.

Idem, ***Crist şi condiţia umană: încercare de antropologie creştină***, cuvânt înainte de Constantin Bălăceanu Stolnici, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1996.

Idem, ***Treptele bucuriei***, Iaşi, Editura Agora, 1997.

BESANÇON, Alain, ***Imaginea interzisă. Istoria intelectuală a iconoclasmului de la Platon la Kandinsky***, traducere din franceză de Mona Antohi, Bucureşti, Editura Humanitas, 1996.

BIANU, I, ***Despre introducerea limbii româneşti în biserica românilor***, Bucureşti, Carol Göbl, 1904 [Academia Română, *Discursuri de recepţiune*].

BIANU, I, Nerva Hodoş, *Bibliografie românească veche 1508-1830*, tom I, Bucuresci, Stabilimentul J.V. Socec, 1903.

*** ***Biblia sau Sfânta Scriptură***, tipărită sub îndrumarea şi cu purtarea de grijă a Fericitului Părinte Iustinian, Patriarhul

Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982.

BLAGA, Lucian, ***Trilogia Culturii, Opere***, 9, Ediţie îngrijită de Dorli Blaga, Studiu introductiv de Al. Tănase, Bucureşti, Editura Minerva, 1985.

Idem, ***Curs de filosofia religiei***, Alba Iulia, Editura Fronde, 1994.

BLACK, M., ***Metaphor***, în «Proceeding of the Aristotelian Society», seria nouă, 1955, nr. 55, p. 273-94.

BOGDAN, Ion, ***De la cine au împrumutat românii alfabetul chirilic?***, în „***Lui Titu Maiorescu. Omagiu***", Bucureşti, Editura Socecu, 1904, p. 585-594.

BOGDAN, Rodica, ***Sărbătorescul între magie şi mistică***, în «Studia Universitatis Babeş—Bolyai. Philologia», XLII, nr. 2-3, 1998, p. 106-122.

BORCILĂ, Mircea, ***Despre lexicul lui L. Blaga***, în ***Studii de limbă literară şi filologie***, vol. III, Editura Academiei, 1972.

Idem, ***Teoria limbajului poetic la Blaga***, în «Limbă şi Literatură»,1972, nr. 1.

Idem, ***Premisele unui curs de poetică şi implicaţiile lui practice***, în «Limbă şi Literatură», nr. 1, 1977, p. 121-126.

Idem, ***Introducere în poetica lui Lucian Blaga — teză de doctorat***, conducător ştiinţific prof. dr. doc. Romulus Todoran, Cluj-Napoca, 1980.

Idem, ***Types sémiotique dans la poésie roumaine moderne*** în *Sémiotique roumaine* sous la direction de **Paul Miclău** et **S. Marcus**, Université de Bucarest, 1981, p. 19-35.

Idem, ***Contribuţii la elaborarea unei tipologii a textelor poetice***, în «Studii şi Cercetări de Lingvistică», XXXVIII, 1987, nr. 3, p. 185-195.

Idem, ***Paradoxul funcţiilor metaforice în poetica lui Blaga***, în «Tribuna», XXXI, nr. 23, 4 iun. 1987, p. 2.

Idem, ***Probleme actuale ale analizei discursului***, în «Cercetări de Lingvistică», XXXII, 1987, nr. 1, ian.-iul., p. 63-70.

Idem, ***Eugenio Coşeriu and the Development of Linguistics***, în «Studia Universitatis „Babeş-Bolyai" Seria Philologia» , XXXVI, 1991, nr. 3-4.

Idem, ***Contribuţii la definirea tipului poetic al textelor lui Blaga (I)***, în «Cercetări de Lingvistică», XXXVII, 1992, nr. 2, p. 133-141,

Idem, ***Eminescu şi Humboldt***, în «Studia Universitatis „Babeş-Bolyai" Seria Philologia», XXXVII, 1992, nr. 4, p. 27-38.

Idem, ***Semiotică şi poetică. Perspective de reintegrare***, în «Tribuna», IV, nr. 14, 9-15 apr. 1992, p. 3.

Idem, ***Un fondator al ştiinţei lingvistice Eugenio Coşeriu***, în «Cercetări de Lingvistică», XXXVII, 1992, nr. 1, ian.-iun., p. 3-8.

Idem, ***Un mare lingvist contemporan***, în «Studia Universitatis „*Babe*ş-Bolyai"», Seria Philologia, Cluj-Napoca, XXXVII, 1992, nr. 4, p. 27-38.

Idem, ***Teoria blagiană a metaforicii «nucleare»***, în «*Steaua*», XLIV, 1993, nr. 8/9 august-septembrie, p. 59.

Idem, ***Geneza sensului şi metafora culturii***, în «***Centenar Lucian Blaga 1985-1995***» Cluj-Napoca - Paris, mai 1995, p. 4.

Idem, ***Noua cale a lingvisticii***, în «Limba română», Chişinău, nr. 5, 1995, p. 35-41.

Idem, ***„Soarele, lacrima Domnului"***, în ***G.I. Tohăneanu 70***, Timişoara, Editura Amphora, 1995, p. 95-102.

Idem, ***Bazele metaforicii în gândirea lui Lucian Blaga***, în «*Limbă şi Literatură*», XLI, 1996, nr.1, p. 28-39.

Idem, ***Dualitatea metaforicului şi principiul poetic***, în ***Eonul Blaga. Întâiul veac***, Editura Albatros, Bucureşti, 1996.

Idem, ***Eugenio Coşeriu şi orizonturile lingvisticii***, în «Revista lingvistică şi ştiinţă literară", 1996, nr. 5, p. 42-55.

Idem, ***Sub semnul integralismului***, XXVIII, 1996, nr. 10-11-12, p. 2.

Idem, ***Între Blaga şi Coşeriu. De la metaforica limbajului la o***

poetică a culturii, în „*Revista de filosofie*”, 1997, nr. 5,
Idem, ***'Marele lanț al ființei'. O problemă de principiu în poetica antropologică***, în «Limbă şi Literatură», XLII, 1997, nr. 2, p. 13-19.
BORCILĂ, Mircea, Richard McLain, ***Poetica americană. Orientări actuale***, Studii critice, antologie, note şi bibliografie de Mircea Borcilă, Richard McLain, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1981.
BORELLA, Jean, ***Criza simbolismului religios***, Iaşi, Institutul European, 1995.
BOT, Ioana, ***Întoarcerea*** **[Toma Pavel,** ***Lumi ficționale***, Editura Minerva, Bucureşti, 1992], în «Tribuna», VI, nr. 5, 1994, p. 4.
Idem, ***Un subiect prea frumos: sacrul la Eminescu***, în «Steaua», XLVI, nr. 1-2, 1995, p. 6.
BOT, Nicolae, ***Cântecele cununii (texte poetice alese).*** Antologie, prefață, note, indice de culegători, glosar şi bibliografie de Nicolae Bot, Bucureşti, Editura Minerva, 1989.
Idem, ***La «doina» — poésie du destin***, în «Revista de Etnologie şi Folclor». Academia Română, Bucureşti, XXXIX, nr. 5-6, 1994, p. 393-421.
BOTTÉRO, Jean, Marc-Allain Ouaknin, Joseph Moingt, ***Cea mai frumoasă istorie despre Dumnezeu. Cine este Dumnezeu în Biblie?***, traducere de Maria Ivănescu, Oradea, Editura Aion, 1997.
BRAGA, Corin, ***Lucian Blaga. Elogiul tracilor şi fascinația magicului***, în «Familia», XXIX, nr. 7-8, 1994, p. 393-421.
Idem, ***Lagunele inconştientului***, în «Euphorion», nr. 4, 1995.
Idem, ***Topografia magică a sufletului***, în «Steaua», XLVII, 1996, nr. 9-10, p. 10.
BRAGA, Mircea, ***Recursul la tradiție o propunere hermeneutică***, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1987.

BRANIŞTE, Ene, ***Originea, instituirea şi dezvoltarea cultului creştin***, în «Studii Teologice», XV, 1963, nr. 3-4, martie-aprilie, p. 131-140.

Idem, ***Liturgica specială***, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1980.

Idem, ***Liturgica generală***, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1993.

Idem, ***Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila,*** Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1997 (în acelaşi volum cu Nicolae Cabasila, ***Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii***).

BRANIŞTE, Ene, Ghenadie Niţoiu, Gheorghe Neda, ***Liturgică teoretică — manual pentru seminariile teologice***, tipărită cu binecuvântarea prea Fericitului Părinte Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1978.

BRIA, Ion, ***Dicţionar de teologie ortodoxă A-Z***, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981.

BROOKE-ROSE, Ch., ***A Grammer of Metaphor***, Secker and Warburg, London, 1958.

*** ***Bucoavna*** *Bălgrad 1699*, Ediţie critică tipărită din iniţiativa şi cu binecuvântarea P.S. Emilian Episcop al Alba Iuliei, Episcopia Ortodoxă Română Alba Iulia, 1989, colaboratori: pr. prof. dr. Teodor Bodogae, pr. prof. dr. Dumitru Călugăr, dr. Mihai Gherman, dr. Anton Goţia, dr. Eva Mârza, dr. Iacob Mârza, prezentare grafică şi grafică Gh. Matei.

BUGA, Ion, *Pastorala, Calea Preotului*, Ediţia a II-a revăzută şi adăugită, Cuvânt înainte de Pr. Prof. Dr, Nicolae D. Necula, Tipărită cu binecuvântarea I.P.S. Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, Bucureşti, Editura Sfântul Gheorghe-Vechi, 1999.

BULGAKOV, Serghei, ***Lumina neînserată. Contemplaţii şi reflecţii metafizice***, traducere de Elena Drăguşin, Bucureşti, Editura Anastasia, 1999.

BULTMANN, Rudolf, *Das problem der Hermeneutik*, în Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, vol. 2, Tübingen, 1952, p. 211-235.

BUNEA, Augustin, *Vechile episcopii româneşti a Vadului, Geoagiului, Silvaşului şi Bălgradului*, Blaj, Tipografia Seminarului Archiedecesan, 1902.

CABASILA, Nicolae, *Explication de la divine Liturgie*, traduction et notes de Sévérien Salaville; ed. a II-a René Bornert, Jean Gouillard şi Pierre Périchon, col. «Sources chétiennes», nr. 4 bis, Paris, Les Éditions du Cerf, 1967.

Idem, *Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii*, traducere de Pr. Prof. Dr. Ene Branişte, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997 (în acelaşi volum cu Pr. Prof. Dr. Ene Branişte, ***Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila.***

CAILLOIS, Roger, *Omul şi sacru*, Ediţie adăugită cu trei anexe despre sex, foc şi război, în relaţiile lor cu sacrul, traducere din franceză de Dan Petrescu, Bucureşti, Editura Hemira, 1997.

CAPS, Alton, *The Bible as Literature*, New York, 1971.

CARPOV, Maria, *Introducere în semiologia literară*, Bucureşti, Editura Univers, 1978.

CARTOJAN, Nicolae, *Istoria Literaturii Române vechi*, Bucureşti, Editura Minerva, 1980.

CASSIRER, Ernst, *Eseu despre om — o introducere în filosofia culturii umane*, traducere de Constantin Coşman, Bucureşti, Humanitas, 1994.

CERNĂIANU, C., *Focul mistuitor în loc de foc sacru în biserică*, în «Semnele timpului», Bucureşti, I, 1926, nr. 2, sept. dec.

CERTEAU, Michel, *Fabula mistică: secolele XVI-XVII*, cuvânt înainte pentru ediţia în limba română de Luce Giard, traducere şi prefaţă de Magda Jeanrenaud, Iaşi, Editura Polirom, 1996.

CHERCIU, Viorel Dorel, *Topos şi sacru*, în *Orizontul Sacru*,

coordonatori Corneliu Mircea şi Robert Lazu, Iaşi, Polirom, 1998, p. 49-56.

CHEVALIER, Jean & Alain Gheerbrant, ***Dicţionar de simboluri - — Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere***, vol.1, 2, 3, Bucureşti, Editura Artemis, 1994.

CHRICESCU, Const., ***Ermeneutica Biblică***, Bucuresci, Tipografia Curţii regale, 1895.

CHIVU, Gheorghe, ***Consideraţii asupra limbajului bisericesc actual***, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1997.

Idem, ***Stilurile limbii române literare în perioada 1532-1640***, I, în «Limba română», XXXIV, 1985, Nr. 6.

CHIVU, Gheorghe, Mariana Costinescu, ***Bibliografia filologică românească, secolul al XVI-lea***, Institutul de Lingvistică al Academiei R.S.R., Bucureşti, Editura Academii R.S.R., 1974.

CHIVU, Gheorghe, Mariana Costinescu, Constantin Frâncu, Ion Gheţie, Alexandra Roman Moraru, Mirela Teodorescu, ***Istoria limbii române literare Epoca veche (1532-1780)***, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1997.

CHOMSKY, Noam, ***Cartesian Linguistics. A chapter in the history of rationalist thought***, **New York and London, Harper & Row, PUblischers, p. 1966.**

Idem, ***Deep Structure, Surface Structure, and Semantic Interpretation***, în D.D. Steinberg & L. Jakobovits (eds.), 1971, p. 183-216.

CHRÉTIEN, Jean-Louis, ***Cuvântul rănit — Fenomenologia rugăciunii***, în Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Paul Ric(ur, *Fenomenologie şi teologie*, traducere de Nicolae Ionel, cu o postfaţă de Ştefan Afloroaei, Iaşi, Editura Polirom, 1996, p. 37- 75.

CÎNDEA, Spiridon, ***Primul liturghier românesc tipărit***, în «Mitropolia Ardealului», IV, 1959, nr. 9-10, p. 722-771.

CIOMOŞ, Virgil, ***De la magie la experiment***, în *Lucian Blaga — cunoaştere şi creaţie*. Culegere de studii, coordonatori:

Dumitru Gişe, Angela Botez, Victor Botez, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1987, p. 441-452.

Idem, ***Timp şi eternitate. Aristotel* Fizica, IV 10-14. *Interpretare fenomenologică***, Bucureşti, Editura Paideia, 1999.

Idem, ***Topologia proximităţii***, în *„Orizontul sacru”* antologie coordonată de Corneliu Mircea, Robert Lazu, Iaşi, Editura Polirom, p. 57-70.

CIOMPEC, Georgeta, *Observaţii asupra exprimării negaţiei în limba română din secolele al XVI-lea — al XVIII-lea*, în «Studii şi Cercetări de Lingvistică», 1969, nr. 2, p. 145-154.

CIOMPEC, Gh., *Motivul creaţiei în literatura română*, Bucureşti, Minerva, 1979.

CIPARIU, Timotei, *Ştiinţa Sfintei Scripturi*, Blaj, 1854.

Idem, *Principia de limbă şi scriptură*, Ediţiunea a II-a revăzută şi înmulţită, Blaj, Tipariul Seminarului, 1866.

CIPRIAN al Cartaginei, Sfântul, *Despre rugăciunea domnească (De dominica oratione)*, traducere de Pr. Matei Pâslaru, în vol. ***Scrieri alese din operele Sfântului Ciprian***, vol. I, Râmnicu Vâlcea, 1935, p. 33-72.

CIREŞEANU, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creştine Ortodoxe de Răsărit, Studiu Liturgic General*, Tom. I, II, III, Bucureşti, Tipografia «Gutenberg», 1911.

CIUDIN, Nicolae, *Studiul Vechiului Testament - Manual pentru Seminariile Teologice*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1978.

CLEMENT, Olivier, *Puterea credinţei — studii de spiritualitate*, tradusă din limba franceză de Alexandrina Andronescu, Danielsa Ciascai, Târgovişte, Editura Pandora, 1999.

CODOBAN, Aurel, *Metaforă şi ontologie*, în «Tribuna», nr. 24, 23 iunie 1985, şi nr. 21, 22 mai 1986.

Idem, *Gândirea magică şi gândirea sălbatică*, în *Lucian Blaga - — cunoaştere şi creaţie.* Culegere de studii, coordonatori: Dumitru Ghişe, Angela Botez, Victor Botez, Bucureşti,

Editura Cartea Românească, 1987, p. 418-428.
Idem, ***Pentru o altă filosofie a religiilor***, în «Steaua» XLIV, 1993, Nr. 6 (iunie), p. 44-46.
Idem, ***Conceptul de sacru***, în «Steaua», XLV, 1994, Nr. 1-2, p. 40-42.
Idem, ***Fiinţa şi sacrul***, în «Apostrof», 1994, nr. 10-11-12.
Idem, ***Sacru şi ontofanie — Pentru o nouă filosofie a religiilor***, Editura Polirom, Iaşi, 1998.
COCAGNAC, **Maurice,** ***Simbolurile biblice — Lexic teologic***, traducere din franceză de Michaela Slăvescu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993.
COMAN, **Mihai,** ***Izvoare mitice***, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1980.
COMISIA **Biblică Pontificală**, *Interpretarea Bibliei în Biserică*, Editura Arhiepiscopiei Romano-catolice Bucureşti, 1995,
COMOROŞANU, **Alexiu,** *Dogmatica Ortodoxă*, Cernăuţi, Tipografia Arhiepiscopală, Editura editorului, 1887.
CORREIA, **Carlos João**, *Ricoeur e a expressão simbólica do sentido*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a Ciência e Tecnologia, Ministério da Ciência e Tecnologia, 1998.
COŞERIU, **Eugenio,** ***Sincronia, diacronía y tipología***, în „Actes del XI Congreso Internacional de Lingüística y Filología Románicas", I, Madrid, 1968, p. 268-281.
Idem, ***Probleme der strukturellen Semantik***, Narr, Tübingen, 1973.
Idem, ***Sincronia, diacronia e storia. Il problema del cambio linguistico***, trad. it. a cora di P. Mura, Binghieri, Torino, 1981.
Idem, ***Nu există schimbare lingvistică***, în «Cercetări de Lingvistică», XXXVII, 1992, nr. 1, p., 9-20, traducere de Emma Tămâianu a studiului *Linguistic Change Does not Exist*, în vol. *Linguistica nuova ed antica*, Galatina, I, 1983, p. 51-63.

Idem, ***Timp și limbaj***, traducere din limba italiană de Ana Covaciu, în «Echinox», XX, 1988, p. 6-7, 12.

Idem, *Prelegeri și conferințe*, (1992-1993) supliment la «*Anuarul de lingvistică și teorie literară*», t. XXXIII, 1993, seria A, Lingvistică, Iași.

Idem, ***Principiile lingvisticii ca știință a culturii***, în «Studia Universitatis „Babeș-Bolyai", Philologia», XXXVII, 1992, nr. 1-2, p. 5-12.

Idem, *Lingvistica integrală* — interviu cu Eugen Coșeriu realizat de Nicolae Saramandu, Editura Fundației culturale române, București, 1996.

Idem, ***Ființă și limbaj***. *Interviu cu Eugenio Coșeriu*, consemnat de Lucian Lazăr în «Echinox», XXVIII, 1996, nr. 9-10-11, p. 3-6.

Idem, *Linguistica del testo*. *Intoduzione a una ermeneutica del senso* Edizione italiana a cura din Dontella Di Cesare, La Nuova Italia Sicientifica, 1997.

COTEANU, Ion, *Stilistica funcțională a limbii române. Limbajul poeziei culte*, București, Editura Academiei, 1985.

*** ***Creaționismul științific*** (ediție generală) întocmită de cercetători și consultanții Institutului pentru Cercetări Creaționiste, Societatea Misionară Română, 1992.

*** ***Credința Ortodoxă***, carte tipărită cu binecuvântarea I.P.S. Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, Iași, Editura Trinitas, 2000.

CREȚIA, Petru, *Luminile și umbrele sufletului*, București, Editura Univers Enciclopedic, 1995.

CREȚU, Vasile Tudor, *Ethosul folcloric — sistem deschis*, Timișoara, Editura Facla, 1980.

DĂIANU, E., *Un molitvenic calvinesc pentru români*, în «Răvașul», VI, 1908, p. 169-170.

DELEANU, Marcu Mihail, *Stilul religios al limbii române literare*, în «Limbă și Literatură», vol. II, 1997.

DELUMEAU, Jean, *Mărturisirea și iertarea. Dificultățile*

confesiunii. Secolele XIII-XVIII, Traducere de Ingrid Ilinca, Iaşi, Polirom, 1998.

DERRIDA, Jacques, *Lingvistică şi gramatologie*, text tradus din volumul *De la grammatologie*, Edition de Minuit, Paris, 1967.

Idem, *De la Gramatologie*, Les Éditions de minuit, în Collection „Critique", s.a. (după 1980).

DETIENNE, Marcel, *Inventarea mitologică*, traducere de Robert Adam şi Dan Stanciu, Editura Symposion, 1997.

DIBELIUS, M., *Geschichte der urchristlichen Literatur*, I-II, 1926.

*** ***Dicţionarul limbii române literare vechi (1640-1780). Termeni regionali***, colectiv: Mariana Costinescu, Magdalena Georgescu, Florentina Zgraon, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1987.

DIMITRESCU, Florica, *Tetraevanghelul tipărit de Coresi (Braşov 1560-1561) comparat cu Evangheliarul lui Radu de la Mănicești 1574*, Editura Academiei, Bucureşti, 1963.

DILTHEY, W., *Die Entschung der Hermeneutik*, *Gesammelte Schriften*, Bd. V, 6, Aufl. 1974.

DORFLES, Gillo, *Estetica mitului (de la Vico la Wittgenstein)*, în româneşte de Sanda Şora, cuvânt înainte de Vera Călin, Editura Univers, Bucureşti, 1975.

DRĂGAN, R., Augustin Ioan, *Fiinţă şi spaţiu*, Bucureşti, Editura All, 1992.

DRĂGANU, Nicolae, *Calvinismul şi literatura românească*, în «Pagini literare», Arad, I, 1916, p. 41-43, 60-62.

Idem, ***Catehisme luterane***, în «Dacoromania», II, 1921-1922, p. 582-592.

Idem, ***Un fragment din cel mai vechi molitvenic românesc***, în «Dacoromania», II, 1921-1922, p. 254-326.

Idem, ***Morfemele româneşti ale complementului în acuzativ şi vechimea lor***, Bucureşti, Institutul de lingvistică română, 1943.

DRAGOŞ, Elena, *Coeziunea şi coerenţa în lingvistica românească.*

Privire istorică, în *Textul şi coerenţa. Semiotică şi poetică* 2, Universitatea din Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, 1985, p. 36-52.

Idem, ***Élément d'ine thèorie pragmatique chez Eugenio Coşeriu***, în Studia Universitatis „Babeş-Bolyai", Seria Philologia, XXXVI, nr. 3-4, 1991, p. 11-18.

Idem, ***Vocaţia argumentativă a textului narativ-artistic***, în *Lucrările celui de-al doilea Simpozion de Stilistică 16-17 nov. 1990. Semiotică şi poetică* 5, Universitatea din Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, 1992.

Idem, ***Ipostaze enunţiative***, în «Studia Universtatis „Babeş-Bolyai"», Seria Philologia, XXXVIII, nr. 2-3, 1993, p. 153-164.

Idem, ***Pragmatica şi literatura: concepte, analize***, Cluj-Napoca, Universitatea „Babeş-Bolyai", Facultatea de Litere, 1994.

Idem, *Aproches to Poetry. Some Aspects of Textuality, Intertextuality and Intermediality* ***edited by Janos S. Petöfi and Therry Olivi, Walter and Gruyter***, Berlin-New-Yorkk, '1994, în «Nylv-és Irodalomtudomany Közlemények. A Roman Akadémia kiadoja, Bucureşti, XXXVIII, nr. 2, 1994, p. 194-196.

Idem, ***Elemente de sintaxă istorică românească***, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1995.

DRAŞOVEANU, D.D., ***Teze şi antiteze în sintaxa limbii române***, Cluj-Napoca, Clusium, 1997.

DRÎMBA, Vladimir, ***O copie din secolul al XVII-lea a «Tâlcului evangheliilor» şi «Molitvenicului» diaconului Coresi***, în «Studii şi cercetări de istorie literară şi folclor», IV, 1955, p. 535-571.

DUCELLIER, Alain, ***Bizantinii. Istorie şi cultură***, traducere de Simona Nicolae, Bucureşti, Editura Teora, 1997.

DUDA, Gabriela, ***Interpretación de la metáfora***, în «Cahiers roumains d'études littéraires, nr. 3, 1986.

DUFRENNE, Mikel, ***Poeticul***, Bucureşti, Editura Univers, 1971.

DURAND, Gilbert, ***L'Imagination symbolique***, PUF, Paris, 1984.

Idem, ***Les trois niveau de formation du symbolisme***, în «Cahiers internationaux de symbolisme», Bruxelles, 1962.

Idem, ***Structuri antropologice ale imaginarului — Introducere în arhetipologia generală***, traducere de Marcel Aderca, Prefață și note de Radu Toma, Editura Univers, București, 1977.

DURKHEIM, Emile, ***Les formes élémentaires de la vie religieuse - — le système toătémique en Australie***, Quadrige, PUF, 1990.

DUȚU, Al., ***Coordonate ale culturii românești în secolul XVIII (1700-1821)***. Studii și texte, București, Editura pentru Literatură, 1968.

Idem, ***Literatura comparată și istoria mentalităților***, București, Editura Univers, 1982.

Idem, ***Sinteză și originalitate în cultura română***, București, E.E.R., 1972.

ECO, Umberto, ***Metafora***, în ***Enciclopedia Einaudi***, vol. 31, ***Signo***, 1994, p. 200-246.

Idem, ***Semantica della metafora***, în ***Le forme del conteudo***, Bompiani, Milano, 1971.

ELIADE, Mircea, ***Folclorul ca instrument de Cunoaștere***, în «Revista Fundațiilor Regale», IV, 1937, nr. 4, p. 16.

Idem, ***Insula lui Euthanasius***, București, Editura Fundațiilor, 1943.

Idem, ***Significations du Mythe***, conferință susținută la Universitatea din Geneva la 5 septembrie 1966 și reprodusă în ***Le Langage - Actes du XIII^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française***, vol. I, p. 165-179

Idem, ***Aspecte ale mitului***, în românește de Paul G. Dinopol, prefață de Vasile Nicolescu, București, Editura Univers, 1978.

Idem, ***Istoria credințelor și ideilor religioase, De la epoca de piatră la misterele din Eleusis***, volumul I, traducere de

Cezar Baltag, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981.

Idem, ***Profetism românesc***, vol. 1: *Itinerariu spiritual. Scrisori către un provincial. Destinul culturii româneşti*, vol. 2: *România în eternitate*, Bucureşti, Editura „*Roza Vânturilor*", 1990.

Idem, ***Sacrul şi Profanul***, traducere din limba franceză de Rodica Chira, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.

Idem, ***Sacrul şi Profanul***, traducere de Brânduşa Prelipceanu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995,

Idem, ***Tratat de istorie a religiilor***, Cu o Prefaţă de George Dumézil şi un Cuvânt înainte al autorului, Traducere de Mariana Noica, Ediţia a II-a, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995.

EDELSTEIN, Frieda, ***Sintaxa gerunziului românesc***, Bucureşti, Editura Academiei, 1972.

EVDOKIMOV, Paul, ***Arta icoanei. O teologie a frumuseţii***, traducere de Grigore Moga şi Petru Moga, Bucureşti, Editura Meridiane, 1992.

Idem, ***Iubirea nebună a lui Dumnezeu***, Bucureşti, Editura Anastasia, 1992.

Idem, ***Rugăciunea în Biserica de Răsărit***, Prefaţă de Olivier Clément, Traducere: Carmen Bolocan, Iaşi, Editura Polirom, 1996.

EVSEEV, Ivan, ***Cuvânt-simbol-mit***, Timişoara, Editura Facla, 1983.

Idem, ***Simboluri folclorice. Lirica de dragoste ş i ceremonialul de nuntă***, Timişoara, Editura Facla, 1987.

FEBVRE, Lucien, ***Le problème de l'incroyance au XVI-e siècle. La Religion de Rabelais***, Paris, A. Michel, 1968.

FEURBACH, Ludwig, ***Esenţa creştinismului***, traducere de Petre Drăghici şi Radu Stoichiţă, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1961.

FILLMORE, Charles J., ***Verbes de jugement. Essai de description***

sémantique, în «Language», V, 1971, p. 320-392.

Idem, ***Types of Lexical Information***, în D.D. Steinberg & L. A. Lakobovits (eds.), 1971, p. 320-392.

FLOCA, Ioan N., ***Molitfelnicul ortodox (până la sfârşitul secolului XVIII)***, în «Mitropolia Ardealului», VII, nr. 1-2, 1962, p. 93-115.

FLORENSKI, Pavel, ***Iconostasul***, [f.l.],Editura Fundaţiei Anastasia, 1994.

FLORESCU, Vasile, ***Conceptul de literatură veche. Geneză şi evoluţie. Rolul său în istoria esteticii şi a teoriei literaturii***, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1968.

Idem, ***Retorica şi neoretorica. Geneză. Evoluţie. Perspective***, Bucureşti, Editura Academiei, 1973.

FLORIAN, Mircea, ***Misticism şi credinţă***, Fundaţia Regală pentru Literatură şi artă, Bucureşti, 1946; şi ediţia prefaţată şi tabel cronologic de Ion Ianoşi, Bucureşti, Editura Minerva, col. „Biblioteca pentru toţi", 1993.

FOWLER, Roger, ***Style and the Concept of Deep Structure***, în „Journal of Literary Semantics", I, 1972, p. 5-24.

FRĂTEANU, Vasile, ***Fiinţa, Devenirea, Gândirea, Limbajul. O perspectivă filosofică relaţională***, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 1999.

FRENŢIU, Rodica, ***Poveste la 40 de mucenici. Bălgrad, 1689***, Studiu filologic, studiu lingvistic, ediţie de texte şi indice de cuvinte de Rodica Frenţiu, Bistriţa, Editura "Mesagerul", 2000.

Idem, ***Vieţile sfinţilor. Marginalii la un text hagiografic: Dosoftei, Viaţa şi petrecerile sfinţilor, Iaşi, 1982-1986***, Bistriţa, Editura "Mesagerul", 2000.

FREUD, Sigmund, ***Introducere în psihanaliză. Prelegeri de psihanaliză***, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1980.

FRUNZĂ, Sandu, ***O antropologie mistică — o introducere în gândirea Părintelui Stăniloae***, Prefaţă de Prof. Univ. Dr.

Aurel Codoban, Craiova, Editura Omniscop, 1996.

Idem, ***Iubirea şi transcendenţa. O introducere la problema spaţiului median al experienţei religioase în Iudaism şi creştinismul Răsăritean***, Prefaţă de dr. Kallos Nicolae, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1999.

FÜRST, Maria, Jürgen Trinks, ***Manual de filosofie***, cu colaborarea lui Nikolaus Halmer, Traducere din germană de Ioan Constantin, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992

GADAMER, Hans-Georg, ***Wahrheit und Methode***, ed. a treia, Tübingen, C.B. Mohr, 1972.

GAVRILESCU, Leonard, ***Inconştientul în viziunea lui Lucian Blaga, Preludii la o noologie abisală***, Bucureşti, Editura IRI, 1997,

GEHART, Mary, Allan Melvin Russell, ***Metaphoric Process***, Fort Worth, TX: Christian Press, 1984.

GEISLER, Norman L., ***Filosofia religiei***, Oradea, Editura Cartea Creştină, 1999.

GENETTE, Gérard, ***Frontiéres du récit***, în „Communications" 8, *L'analyse structurale du récit*, Paris, Éditions du Seuil, 1981, p. 152-169.

Idem, ***Fiction et diction***, Paris, Éditions du Seuil, 1991.

Idem, ***Introducere în Arhitext, ficţiune şi dicţiune***, traducere şi prefaţă De Ion Pop, Bucureşti, Editura Univers, 1994.

GHEORGHIU, V., *Introducere în Sfintele cărţi ale Noului Testament*, Cernăuţi, 1929.

GHERMAN I, Patriarhul Constantinopolului, Sfântul, ***Tâlcuirea Sfintei Liturghii***, traducere şi prezentare de Pr. Prof. Nic. Petrescu, în «Mitropolia Olteniei», XXVI nr. 9-10, 1974, p. 824-832; XXVII nr. 1-2, 1975, p. 74-80; nr. 3-4, p. 213-219; nr. 7-8, p. 554-557; XXVIII nr. 1-2,1976, p. 64-71 şi nr. 3-4, p. 199-205.

GHERMAN, Mihai Alin, ***Retorica discursului în Tâlcul Evangheliilor a lui Coresi***, în «Studia Universitatis

Babeş-Bolyai. Philologia», Nr. 2, An. XL, nr. 2, 1995, p. 13-24.

GHEȚIE, Ion ***Baza dialectală a românei literare***, Editura Academiei, Bucureşti, 1975.

Idem, (coordonator), ***Istoria limbii române literare. Epoca veche (1532-1780)***, Bucureşti, Editura Academiei, 1997.

GHEȚIE, Ion şi Al. Mariş, ***Originile scrisului în limba română***, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1985.

GHIBU, Onisifor, ***Limba nouălor cărți bisericeşti***, Sibiu, Tiparul Tipografiei arhidiecesane, 1905.

GHINOIU, Ion, ***Lumea de aici, lumea de dincolo. Ipostaze româneşti ale nemuririi***, Bucureşti, Editura Fundației Culturale Române, 1999.

GOFF, Jacques Le, ***Pentru un alt Ev mediu*** — *Valori umaniste în cultura şi civilizația evului mediu*, studiu introductiv, note şi traducere de Maria Carpov, Bucureşti, Editura Meridiane, 1986, vol. I şi II.

GOLITZIN, Alexander, ***Mistagogia — experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie. Studii de teologie mistică***, traducere şi prezentare de Ioan I. Ică Jr., Sibiu, Editura Deisis, 1998.

GOȚIA, Anton, ***Din preocupările de limbă în sec. al XVII-lea***, în «Cercetări de Lingvistică», XXIII, 1978, fasc. 2, p. 221-228.

GÖTTNER, Heide, ***Logik der Interpretaion. Analyse einer literaturwissenschaftlichen Methode unter Kritischer Betrachtung der Hermeneutik***, München, 1973.

GREIMAS, A. Julien, ***Essais de sémiotique poétique***, Paris, 1972.

Idem, ***La Sématique Structurale***, Paris, Larousse, 1965.

GREIMAS, A.Julien & Joseph Courtés, ***Semiotique — dictionnaire Raisonné de la Theorie du Langage***, Classique, Paris, Hachette Langue, Linguistique cómunication, 1979.

GRIGORIE de Nyssa, Sfântul, ***Despre Rugăciunea domnească***, traducere de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în Sfântul Grigorie de Nyssa, ***Scrieri***, I, col. „Părinți şi Scriitori

Bisericeşti", 29, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 403-452.

GRUPUL μ (Jacques Dubois, Françis Edeline, Jean-Marie Klinkenberg, Philippe Minguet, François Pire, Hadelin Trinon, ***Retorică generală*****,** Bucureşti, Editura Univers, 1974.

GUÉNON, René, ***Simboluri ale ştiinţei sacre*****,** Bucureşti, Editura Humanitas, 1997.

GUENTHNER, F., ***On the sematntics of metaphor*****,** în «Poetics», IV, 1975, nr. 2-3, p. 199-220.

HATAKEYAMA, Katsuhiko; Petöfi Janos S., Sözer Emil, ***Texte, connexité, cohésion, cohérence*****,** Urbino, Documents de travail, série A, mai 1984.

HAWKES, Terence, ***Metaphor*****,** Methuen & Co. Ltd Great Britain, 1972.

HEGEL, G.W. F., ***Credinţă şi ştiinţă, sau filosofia reflexivă a subiectivităţii în formele ei complete ca filosofie kantiană, jacobiană şi fichteană*****,** în *„Studii de filosofie"*, Editura Academiei RSR, 1967.

HEIDEGGER, Martin, ***... Poetic locuieşte omul...*****,** traducere Gabriel Berkes, Geo Săvulescu, cuvânt înainte de Geo Săvulescu, col. „Focul viu" (3), Centrul de cercetări Alexandru Săvulescu, martie, 1994.

HIRSCH, E.D., ***The Aims of Interpretation*****,** Chicago, 1976.

HODOŞ, Nerva, ***Un fragment din Molitvelnicul diaconului Coresi (1564)*****,** în ***Prinos lui A.D. Sturza*****,** Bucureşti, Göbl, 1903, p. 268-181.

HONECK & Kibler, ***Representation in cognitive psychological theories of figurative language.*****,** în **W. Paprotté & R. Dirven** (Eds.) ***The ubiquity of*** **metaphor**, Amsterdam, Netherlands: Benjamins, 1985, p. 381-423.

HONECK, Sugar & Kibler, ***Stories, categories, and figurative meaning*****,** în ***Poetics*****,** 11, 1982, p. 127-144.

HONECK, Voegtle Dorfmueller & Hoffman, ***Proverbs meaning,***

and group structure, în **R.P. Honeck & R.R. Hoffman** (Eds.), ***Cognitive and figurative language***, Hillsdale, HJ: Lawrence Erlbaum Associates, Inc, 1980, p. 127-162.

HRUSHOVSKI, Harsav B., ***Poetic Metaphor and Frames of Reference***, în «***Poetics Today***», 5, 1984, 1, p. 5-44. **Idem,** ***Fictionality and Fields of Reference,*** în «***Poetics Todays***», 5, 1984, p.227-252.

HUMBOLDT, Wilhelm von, ***Über die Verschiedenkunst***, în ***Teorie şi metodă în lingvistica din secolul al XIX-lea şi de la începutul seolului al XX-lea***, Universitatea din Bucureşti, f.a., p.27 ş.u.)

Idem, ***Über die Verschiedenheit des Menschlichen Sprachbaues***, Berlin, 1/936, retipărit 1949.

ICĂ jr., Ioan I., ***„Îndumnezeirea" omului, P. Nellas şi conflictul antropologiilor***, studiu introductiv la Panayotis Nellas, ***Omul — animal îndumnezeit. Pentru o antropologie ortodoxă***, Sibiu, Editura Deisis, 1994.

Idem, ***Studiu introductiv*** la Franz Rozenzweig, ***Cărticică despre mintea omenească sănătoasă şi bolnavă***, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995.

Idem, ***Şi totuşi tradiţia are dreptate. Note pe marginea interpretării Corpusului Areopagitic***, studiu introductiv la Andrew Louth, ***Dionisie Areopagitul. O introducere***, Sibiu, Editura Deisis, 1997.

Idem, ***Mystagogia Trinitas. Probleme ale teologiei trinitare patristice şi moderne cu referire specială la triadologia Sfântului Maxim Mărturisitorul***, Sibiu, Editura Deisis, 1998.

*** ***Identitate şi alteritate: studii de imagologie***, coordonatori Nicolae Bocşan, Valeriu Leu, Reşiţa, Editura Banatica, 1996.

IONESCU, Nae, ***Curs de metafizică - teoria cunoaşterii metafizice***, Bucureşti, Editura Humanitas, 1991.

IORDAN, Iorgu, ***Stilistica limbii române***, Ediţie definitivă,

București, Editura Științifică, 1975.
IORGA, Nicolae, ***Istoria literaturii religioase a românilor până la 1688,*** București, Editura Soccec, 1904.
Idem, ***Istoria bisericii românești și a vieții religioase a românilor,*** ediția a II-a, București, Editura Ministerului de Culte, 1929.
IRIMIA, Dumitru, ***Structura stilistică a limbii române contemporane,*** București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986.
Idem, ***«Omul (...) metaforizant» și natura limbajului poetic,*** în «***Centenar Lucian Blaga 1985-1995***» Cluj-Napoca - Paris, mai 1995, p. 7.
Idem, ***Introducere în stilistică,*** Iași, Editura Polirom, 1999.
ISTRATE, Ion, ***Barocul literar românesc,*** București, Editura Minerva, 1982.
Idem, ***Relația epică,*** Cluj-Napoca, Editura Napoca Star, 1998.
IVĂNESCU, Cezar, ***Lingua adamica,*** în «Luceafărul», XXXII, 1989, nr. 28, p. 6.
IVĂNESCU, Gh., ***Domeniul și limitele semanticii,*** în «Semantică și Semiotică», coordonator I. Coteanu și L. Wald, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 83-95.
Idem, ***Istoria limbii române,*** Iași, Editura Junimea, 1980.
*** ***Învățătura de credință creștină ortodoxă, Catehism,*** ediție a Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, apărută cu binecuvântarea Înalt Preasfințitului Arhiepiscop Bartolomeu Valeriu Anania, Cluj, 1993.
JAKOBSON, Roman, ***Essais de linguistique générale,*** Paris, Édition de Minuit, 1963.
Idem, ***Lingvistică și poetică,*** în ***Introducere în teoria literaturii.*** *Antologie de texte,* București, Editura Universității.
JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Opera Omnia quae extant, vel quae sub ejus nomine circumferuntur,* în *Patrologiae Graecae,* Turnholti (Belgium) Typographi, Brepolis Editores Pontificii, tomii 47-64, 1977.
JAUSS, Hans Robert, ***Experiență estetică și hermeneutică literară,***

traducere şi postfaţă de Andrei Corbea, Editura Univers, Bucureşti, 1983.

JUNG, C.G., ***Simboluri onirice ale procesului de individuaţie (psihologie şi alchimie** — vol. I)*, traducere de Carmen Oniţ, Editura Teora, Colecţia Arhetypos, Bucureşti, 1996.

Idem, ***Psychologie und Religion.*** Die Terry Lectures 1937, gehalten an der Yale University, Leipzig, 1942.

Idem, ***Psihanaliza fenomenelor religioase,*** Ediţie critică, Selecţie de texte, introducere şi note de Jean Chiriac, Bucureşti, Editura Aropa, 1998.

JUNG, C.G., Kérényi K., ***Copilul divin. Fecioara divină — introducere în esenţa mitologiei,*** Cuvânt înainte de Adriana Babeţi, traducere d e Daniela Liţoiu, C. Jinga, Editura Amarcord, Timişoara, 1994.

LAZURCA, Marius, ***Invenţia trupului,*** Editura Anastasia, 1996.

KANT, Immanuel, ***Critica raţiunii pure,*** Editura Ştiinţifică, 1969.

KELLER, Werner, ***Arheologia Vechiului şi Noului Testament,*** Editura Psychomassmedia, Bucureşti, 1995.

KELLEMEN, B., ***Aportul tipăriturilor din Transilvania de la sfârşitul sec. al XVII-lea la procesul de formare şi unificare a limbii literare,*** în CL, XVII, 1972, nr. 2, p. 279-282.

Idem, Cu ***privire la lexicul lui Ioan Zoba din Vinţ — Contribuţii la istoria limbii române din sec. Al XVIII-lea,*** în CL, VIII, 1963, p. 239-243.

KERNBACH, Victor, ***Dicţionar de mitologie generală,*** Postfaţă de Gh. Vlăduţescu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.

Idem, ***Miturile esenţiale — antologie de texte cu o introducere în mitologie,*** *comentarii critice şi note de referinţă,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978.

Idem, ***Universul mitic al românilor,*** Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1994.

KJÄRGAARD, Mogens Stiller, ***Metaphor and Parable: A sistematic analysis of the Specific Structure and Cognitive Function of the Synoptic Similes and Parables qua Metaphors,*** Leiden, Netherlands, Brill, 1986.

KLIGMAN, Gail, ***Nunta mortului. Ritual, poetică şi cultură populară în Transilvania,*** Traducere de Mircea Boari, Runa Petringenaru, Georgiana Farnoaga, West Paul Barbu, Iaşi, Editura Polirom, 1998.

KRAPPE, A.H., ***La Genèse du mytes,*** Paris, Payot, 1952.

*** ***La grande encyclopedie — Larousse,*** 1972.

*** ***La Linguistica Testuale,*** A cura di Maria-Elizabeth Conte, Milano, 1977.

LARCHET, Jean-Claude, *Teologia bolii,* traducere din limba franceză de Pr. Prof. Vasile Mihoc, Sibiu, Editura «Oastea Domnului», 1997.

LAZĂR, Lucian, ***Repere pentru situarea lingvisticii în perspectivă integralistă,*** în Echinox, XXVIII, nr. 10-11-12, p.18, 22.

*** ***Le Langage - Actes du XIII^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Lnague Française, Genčve, 2-6 Aoűt 1966 par la Société romande de philosophie,*** Neuchatel, A la Baconnière, 1966.

*** ***Les hommes et les idéas de Palo Alto,*** Retz, Paris, 1984.

LEROI-GOURHAN, André, ***Le geste et la parole, Technique et langage,*** vol. I, ***La memoire et les rythmes,*** vol. II, Paris, Éditions Albin Michel, 1964 şi 1965.

LÉVI-STRAUSS, Claude, ***Antropologia structurală,*** prefaţă de Ioan Aluaş, traducere din limba franceză de J. Pecher, Editura Politică, Bucureşti, 1978.

LIICEANU, Gabriel, ***Încercare în politropia omului şi a culturii,*** Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1981.

*** ***Liturghier cuprinzând dumnezeieştile liturghii ale sfinţilor noştri părinţi: Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare şi Liturghia celor mai înainte sfinţite, precum şi rânduiala vecerniei, utreniei şi dumnezeieştii proscomidii şi altele de***

trebuință la sfânta slujbă în Biserică, tipărit cu aprobarea Sf. Sinod şi cu binecuvântarea şi osârdia P.F. Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, 1974.

*** ***Liturghierul lui Coresi***, *Text stabilit, studiu introductiv şi indice* de Al. Mareş, Editura Academiei, Bucureşti, 1969,

LOSSKY, Vladimir, *După chipul şi asemănarea lui Dumnezeu*, traducere de Anca Manolache, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998.

Idem, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Traducere, studiu introductiv şi note pr. Vasile Răducă, Bucureşti, Editura Anastasia, Bucureşti, f.a.

Idem, ***Vederea lui Dumnezeu***, traducere de Maria Cornelia Oros, Editura Deisis, Sibiu, 1995.

LOTMAN, J.M., *Lecții de poetică structurală*, Traducere Radu Nicolau, Prefață Mihai Pop, Bucureşti, 1970.

Idem, ***Studii de tipologie a culturii***, în româneşte de Radu Nicolau, prefață de Mihai Pop, Bucureşti, Editura Univers, 1974.

LOTMAN, Y.M., A. B. Uspenski, *Travaux sur les systčmes de signes - Ecole de Tartu*, trad. Anne Zouboff, Bruxelles, 1976.

LOTMAN, Y.M., *Un modèle dynamiques des systčme sémiotique*, în ***Travaux sur les systèmes de signes - Ecole de Tartu***, p. 77-93.

LOTMAN, Y.M., B.A. Uspenski, *Mythe — Nom — Culture*, în ***Travaux sur les systèmes de signes - Ecole de Tartu***, p. 18-39.

LOVINESCU, *Însemnări inițiatice*, ediție îngrijită de Roxana Cristian şi Florin Mihăescu, Bucureşti, Editura Rosmarin, 1996.

Idem, Vasile, *Meditații, simboluri, rituri*, ediție îngrijită de Roxana Cristian şi Florin Mihăescu, Bucureşti, Editura Rosmarin, 1997.

LOUTH, Andrew, *Deslușirea Tainei. Despre natura teologiei*, traducere și postfață Mihai Neamțu, Prof. diac. Ioan I. Ică jr, Sibiu, Editura Deisis, 1999.

LUBBOCK, Sir John, *Fericirea de a trăi*, Edițiunea Ministerului Cultelor și Instrucției Publice, vol. I și II, 1900.

LYONS, John, *Semantics*, volume I, Cambridge University Press, Cambrige, London, New-York, Melbourne, 1978.

MACCORMAC, Earl R., *Metaphor and Myth in science and religion*, Duke University Press, Durham, 1976.

Idem, *Meaning Variance and Metaphor*, în «British Journal for ghe Philosophy of Science», 22, 1971, p. 145-159.

MANCAȘ, Mihaela, *Metaforă, metonimie, comparație: analogii și delimitări ale figurilor*, în «Limbă și literatură», nr. 4, 1988, p. 489-500.

MARCUS, Solomon, *Timpul*, Editura Albatros, București, 1985.

MARX, Karl și Fr. Engels, *Despre religie*, București, ESPLA, 1958.

MAURO, Tullio de, *Introducere în semantică*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978.

MAVRODIN, Irina, *Poietică și poetică*, București, Editura Univers, 1982.

Idem, *Punctul Central*, București, Editura Eminescu, 1986.

MAXIM Mărturisitorul, Sfântul, *Mystagogia*, traducere și prezentare de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae (cu titlul ***Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii***), în «Revista Teologică» (Sibiu), anul XXXIV nr. 3-4, 1944, p. 162-181 și nr. 7-8, p. 325-356.

MÂRZA, Eva, Doina Dreghiciu, *Cartea românească veche în județul Alba sec. XVI-XVII. Catalog*, Alba Iulia, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Alba Iuliei, 1989.

MÂRZA, Iacob, Cornel Tatai-Baltă, *Tipărituri românești vechi în județul Alba (o evidență din 1933)*, în «Apulum», XXIV, 1987, p. 259-268.

McKNIGHT, Edgar V., ***Meaning in Texts — The Historical Shaping of a Narrative Hermeneutics***, Fortress Press, Philadelphia, 1978.

MENEGHETTI, Maria Luisa, ***Les modeles culturels: «ante rem», «in re», «post rem»***, în Halle, Morris, ***Semiotics. Semiotics and the History of Culture***, Michingan Slavic Contributions, nr. 10.

MERK, R. Cornely-A., *Introductionis in S. Scripturam compendium, II, Introductio specialis in singulos Novi Testamenti libros*, 1940.

MESLIN, Michel, ***Ştiinţa religiilor***, traducere de Suzana Russo, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993.

METEŞ, Ştefan, ***Istoria bisericii şi a vieţii religioase a românilor din Transilvania şi Ungaria***, I, Sibiu, 1935.

MIHĂILĂ, G., ***Cultură şi literatură română veche***, Partea I (Preliminarii. Epoca Renaşterii), Partea a II-a (Renaşterea, Barocul), Bucureşti, Editura Minerva, 1979.

MIHĂLCESCU, Irineu, *Teologia luptătoare*, Roman, Editura Episcopiei Romanului şi Huşilor, 1994.

MILAŞ, Constantin, ***Introducere în stilistica oralităţii***, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1988.

MIROIU, Adrian, ***Metafizica lumilor posibile şi existenţa lui Dumnezeu***, Facultatea de Filosofie, Universitatea din Bucureşti, Editura All, Bucureşti, 1993.

*** ***Molităvnic*** *izvodit din slavonie pre limba rumânească supt crăirea şi biruinţa prea luminatului şi milostivului domn Mihail Apafi cel mai mare, din mila lui Dumnezău, Craiul Ardealului, Domnului părţilor Ţării Ungureşti şi Şpanului Săcuilor şi celelalte (în slv. i proci), şi cu blagoslovenia prea osfinţitului părintelui şi a totă Ţara Ardealului, de asemenea şi celelalte, tipăritu-s-au în Mitropolia Belgradului anii Domnului 1689, aprilie 22 de dzile*, f.1r.

MORRIS, C.W., ***Foundation of the Theory of Signs***, «International Encyclopedia of Unified Science», Chicago, 1938.

MORRIS, Henry, ***Bazele biblice ale ştiinţei moderne***, traducere de Liviu Cotrău, Societatea Misionară Română, 1993.

MUNTEANU, Eugen, ***Studii de lexicologie biblică***, Editura Universităţii „Al. I. Cuza", Iaşi, 1995.

MUNTEANU, Ştefan, ***Studii de lingvistică şi stilistică***, Piteşti, Editura Pygmalion, 1998.

MUREŞAN, Valerian, ***Sensul alterităţii în filosofia lui Emmanuel Levinas***, în «Gândire, Cultură & Societate», revistă bianuală, Facultatea de sociologie, jurnalistică şi filosofie, Universitatea „*Avram Iancu*", Cluj-Napoca, nr. 1 (1), ianuarie-iunie, 1997, p. 37-50

MUSTĂŢEA, Alexandrina, ***Elemente pentru o poetică integrată***, Timişoara, Editura Helicon, 1998.

MUŞU, Gheorghe, ***Din istoria formelor de cultură arhaică***, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1973.

MUTHU, Mircea, ***O spectroscopie a românismului***, în «Tribuna», VII, nr. 3, 1995, p. 4.

Idem, ***Literatura română şi spiritul sud-est european***, vol. I, Bucureşti, Editura Minerva, 1976.

Idem, ***Permanenţe literare româneşti din perspectivă comparată***, Bucureşti, Editura Minerva, 1986.

Idem, ***Prospecţiuni morfologice: Lucian Blaga şi Oswald Spengler***, în «Vatra», nr. 9, 1995.

Idem, ***Text şi textualitate***, în «Tribuna», VII, nr. 3, 1995, p. 4.

MÜLLER, F. Max, ***Contributions to the Science of Mytology***, volumul I, London, Longmans, Green & Co., 1897.

NECULA, Nicolae D., ***Biserică şi cult pe înţelesul tuturor***, Bucureşti, Editura Europartner, 1996.

Idem, ***Cultul liturgic faţă de nevoile şi crizele spirituale ale timpului nostru***, în «Biserica Ortodoxă Română», anul CIX (1991), nr. 10-12, p. 106-109.

Idem, ***Semnificaţia simbolico-teologică a locaşului de cult după tâlcuitorii bizantini ai cultului ortodox***, în «Biserica Ortodoxă Română», CVIII (1990),l nr. 7-10, p. 129-134.

Idem, ***Tradiție și înnoire în slujirea liturgică,*** Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1996.

NEEDLEMAN, Jacob, ***O pequeno livro do tempo***, Tradução de Cândida Pinto e Eunice Rangel, Coordenação e revisão da tradução de Ana Maria Chaves, Lisboa, Editorial Bizâncio, 1999. (Titlul original: *Time and the Soul*, 1998).

NEGRICI, Eugen, ***Expresivitatea involuntară***, București, Editura Cartea Românească, 1977.

NELLAS, Panayotis, ***Omul — animal îndumnezeit,*** Editura Deisis, Sibiu, 1994.

NEȚ, Mariana, ***O poetică a atmosferei,*** București, Editura Univers, 1989.

NEUMANN, Erich, ***The Place of Creation, six essays translated from the German by Hildegard Nagel, Eugene Rolfe, Janvan Heurek, and Kishna Winston,*** Bollingen series, LXI: 3, Princeton, University Press, 1989.

NICOARĂ, Simona, Toader Nicoară, ***Mentalități colective și imaginar social: istoria și noile paradigme ale cunoașterii,*** Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 1996.

NICOLAESCU, Nicolae I., Grigore Marcu, Sofron Vlad, Liviu G. Munteanu, *Studiul Noului Testament,* ediția a treia, București, 1983.

NICOLESCU, Costion, ***Spre o cultură liturgică***, carte apărută cu binecuvântarea Î.P.S. Bartolomeu Anania, Arhiepiscopul Clujului, Vadului și Feleacului, cu un cuvânt înainte de Teodor Baconsky, București, Editura Anastasia, 1999 (în prag de mileniu).

NOICA, Constantin, ***Povestiri despre om — după o carte a lui Hegel,*** București, Editura Cartea Românească, 1980.

OANCEA, Ileana, ***Istoria stilisticii românești,*** București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988.

Idem, ***Semiostilistica* (Unele repere),** Timișoara, Editura Excelsior, 1998.

Idem, ***Lingvistică romantică și lingvistică generală. Interferențe,***

Timişoara, Editura Amarcord, 1999.
OCTAVIAN, Florin, ***Ontologia infinitului***, în «Echinox», XXX, 1998, Nr. 1-2-3, p. 28-30.
ODGEN, C.K. & Richards I.A., ***The Meaning of Meaning***, Routledge & Kegan Paul, London, 1923.
OLARIU, Iosif, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Caransebeş, Editura autorului, 1887.
Idem, ***Introducere în cărţile Noului Testament***, Caransebeş, 1913.
OLTEAN, Ştefan, ***Discursul narativ ficţional şi lumile posibile***, în «Cercetări de lingvistică», XXXVIII, nr. 1-2, 1993, p. 219-230.
Idem, ***Free Indirect Discourse: Some Referential Aspects***, în «Journal of Literary Semantics», 1995, p. 21-41.
OPREA, Ioan, ***Lingvistică şi Filozofie***, Iaşi, Institutul European, 1992.
*** ***Orizontul sacru***, volum coordonat de Corneliu Mircea şi Robert Lazu, Iaşi, Editura Polirom, 1998.
OTTO, Rudolf, ***Mistica Orientului şi Mistica Occidentului***, trad. Mihail Grădineanu, Fr. Michael, Prefaţă de M. Grădinean, Editura Septentrion, 1993.
Idem, ***Sacrul — despre elementul iraţional din ideea divinului şi despre relaţia lui cu raţionalul***, în româneşte de Ioan Milea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992.
PAMFIL, Viorica, ***În legătură cu editarea textelor noastre chirilice***, în «Cercetări de lingvistică», IV, 1959, p. 201-207.
Idem, ***Din istoria formelor de trecut indicativ (în limba română)***, în „Actele celui de-al XII-lea Congres Internaţional de lingvistică şi filologie romanică», vol. II, Bucureşti, 1971, p. 1475-1479.
Idem, ***Palia de la Orăştie 1582-1982. Studii şi cercetări de istorie a limbii şi literaturii române***, Biblioteca critică, Bucureşti, Editura Eminescu, 1984.
PAMFILE, Tudor, ***Mitologia românească***, ediţie îngrijită, studiu

introductiv şi note asupra ediţiei de Mihai-Alexandru Canciovici, Bucureşti, Editura All, 1997.

Idem, ***Sărbătorile la români. Studiu etnografic***, ediţie şi introducere de Iordan Datcu, Bucureşti, Editura Saeculum, I.O, 1997.

PANAITESCU, P.P., ***Începuturile şi biruinţa scrisului în limba română***, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1965.

Idem, ***Primele texte tipărite în româneşte***, în «Astra», II, 1967, nr. 5, p. 9, 19.

PAVEL, Eugen, ***Consideraţii asupra tipăriturilor bălgrădene de la sfârşitul secolului al XVII-lea***, în CL, XXVI, 1982, Nr. 1, p. 187-197.

Idem, ***Meşteri tipografi bălgrădeni între 1567-1702***, în «Apulum», XII, 1979, p. 299-309.

PAVEL, Toma, ***Lumi ficţionale***, traducere de Maria Mociornіţă, Prefaţă Paul Cornea, Bucureşti, Editura Minerva, 1997.

PAULESCU, Nicolae C., ***Fiziologie filosofică. Noţiunile de „Suflet" şi „Dumnezeu" în fiziologie***, Ediţie îngrijită şi repere bio-bibliografice de Răzvan Codrescu, Bucureşti, Editura Anastasia, 1999.

PĂCURARIU, Mircea, *Legăturile Bisericii Ortodoxe din Transilvania cu Ţara Românească* ***şi Moldova în sec. XVI-XVIII***, Sibiu, 1968.

PÂRVU, Ilie, ***Ştiinţă, credinţă şi valori — aspecte epistemologice***, în *Raţiune şi credinţă*, antologie coordonată de Gh. Vlăduţescu, Septimiu Chelcea, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, p. 11-32.

PEIRCE, S. Charles, ***Three Essays on infinity and God***, în ***Writings of Charles S. Peirce. A chronological Edition***, vol. I Bloomington, Indiana University Press,

*** ***Pentru o teorie a textului***, **Antologie „*Tel Quel*" 1960-1061: R. Barthes, J.L. Baudry, J. Derrida, J.J. Goux, J.L. Houdebine, J. Kristeva, M. Pleynet, J. Ricardou, J. Risset, Ph. Sollers, Tz. Todorov**, Introducere, antologie şi

traducere de Adriana Babeți și Delia Șepețean-Vasiliu, București, Editura Univers, 1980.

PETRAȘ, Irina, ***Teoria literaturii,*** Dicționar — antologie, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1996.

PETRE PÂRVAN, Luiza, ***Cercetări de poetică și stilistică,*** Editura Calende, 1994.

PETRESCU, Ioana Em., ***Eminescu - modele cosmologice și viziune poetică,*** București, Editura Minerva, 1978.

Idem, ***Conceptul de „text" în viziune deconstructivistă,*** în *Textul și coerența. Semiotică și poetică* 2, Universitatea din Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, 1985, p. 70-86.

Idem, ***Restructurarea nucleelor semantice în opera lui Ion Barbu,*** în *Text și textualitate. Semiotică și poetică* 3, Universitatea din Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, 1987, p. 151-161.

Idem, ***Cartea, labirintul de nea și piramida,*** în «Steaua», XXXIX, nr. 6, iun. 1988, p. 6-8.

PETRESCU, Liviu, ***Literatură și mit,*** în «Contemporanul», nr. 35, 28 aug. 1987, p.13.

Idem, ***Modernism, postmodernism,*** în «Tribuna», III, 1991, nr. 1, 3 ian. p. 1.

Idem, ***Paradigme ale cunoașterii,*** în «Tribuna», III, 1991, nr. 1, 3 ian. p. 1.

Idem, ***Realismul mitic,*** în «Tribuna», III, 1991, nr. 7, 14 febr.

PETRU, Bogdan, ***Limba noastră bisericească,*** în «Mitropolia Banatului», XIV, 1964, Nr. 9-10.

PLĂMĂDEALĂ, Antonie, ***Dascăli de cuget și simțire românească,*** București, Editura. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981.

PLEȘA, Ioan, ***Tipărituri și publicații românești pe teritoriul Comitatului Alba inferioară,*** în «Apulum», București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1972, p. 777-796.

PLETOSU, Greg, ***Dogmatica Ortodoxă,*** Nagyrzeben, Tiparul

Tipografiei Arhidiecezane, 1899.
PLETT, Heinrich F., ***Ştiinţa textului şi analiza de text. Semiotică, lingvistică, retorică***, în româneşte de Speranţa Stănescu, Bucureşti, Editura Univers, 1983.
*** ***Poetică. Estetică. Sociologie*** *(Studii de teoria literaturii şi artei)*, Antologie, prefaţă, tabel bibliografic de Vladimir Piskunov, Bucureşti, 1979.
*** ***Poetică şi stilistică. Orientări moderne***, Bucureşti, Editura Univers, 1972.
POP, Dumitru, ***Expresii folclorice ale atitudinii ţăranului român faţă de divinitate***, în «Studia Universitatis „*Babeş-Bolyai*"», Seria Philologia, Cluj-Napoca, XXXV, nr. 1, 1990, p. 78-86.
POP, Ion, ***Existenţa rituală***, în «Steaua», XXXIX, nr. 7, iul. 1988, p. 27-28.
Idem, *Între lume şi text*, în «Steaua», XXXIX, nr. 9, sept. 1988, p. 34-35.
POP, Mihai, ***Karl Vossler şi interpretarea stilistică***, în Karl Vossler, ***Din lumea romanică***, culegere de eseuri, traducere şi note de H.R. Radian, Prefaţă şi selecţie de Mihai Pop, Bucureşti, Editura Univers, 1986, p. V-XXI.
POP, Mihai, Pavel Ruxăndoiu, ***Folclor literar românesc***, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1991.
POPESCU, Dumitru, ***Teologie şi cultură***, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1993.
POPESCU GAVRILAŞ, Mihaela, ***Metaforă şi simbol poetic. Posibile criterii diferenţiatoare***, în «Studii şi Cercetări de Lingvistică», XLVI, 1995, nr. 1-6, p. 89-95.
POPOVICI, P., ***Graiul Proorocilor***, f.l. Editura Lumina Lumii, f.a.
*** ***Psaltirea Şcheiană***, publicată de I. Bianu, Göbl, Bucureşti, 1889.
*** ***Psaltirea Şcheiană comparată cu celelalte psaltiri din sec. XVI şi XVII traduse din slavoneşte***, II, Ediţie îngrijită de I. A. Candrea, Socec, Bucureşti, 1916.
PRIESTLEY, J.B., ***El hombre y el tiempo***, Traducción del inglés por

Juan Garcia Puente, Madrid, Ed. Aguilar, 1969 (*Man and Time*, London, Ed. Aldus Books Limited, 1964),
PUŞCARIU, Sextil, ***Limba cărţilor sfinte***, în «Biserica Ortodoxă Română», LVI, 1938, nr. 11-12, nov.-dec., p. 719-721.
RACHIERU, Adrian Dinu, ***Vocaţia sintezei. Eseu asupra spiritualităţii româneşti***, Timişoara, Editura Facla, 1985.
RADOSAV, Doru, ***Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică (sec. XVII-XX)***, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1997.
*** ***Raţiune şi credinţă***, coordonatori: Gh. Vlăduţescu şi Septimiu Ghelcea, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983.
RENIÉ, J., *Manuel d'Ecriture Sainte*, 1949.
RICOEUR, Paul, ***Langage religieux, mythe et simbole***, în „***Le Langage***", Actes du XIII$_e$ Congrès des Sociétés de philosophie du langue française, 1966, vol II, p. 129-137.
Idem, ***Le conflict des interprétations, essais d'herméneutique***, Paris, Editions du Seuil, 1969.
Idem, ***Essays on Biblical Interpretation***, Edited with an Introduction by Lewis S. Mudge, Philadelphia, Fortress Press, 1979.
Idem, ***La Metaphore vive***, Seuil, Paris, 1975, ***Metafora vie***, traducere şi cuvânt înainte de Irina Mavrodin, Bucureşti, Editura Univers, 1984.
Idem, ***Eseuri de hermeneutică***, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995.
Idem, ***Istorie şi adevăr***, traducere şi prefaţă: Elisabeta Niculescu, Bucureşti, Editura Anastasia, 1996.
RYAN, M.-L., ***Toward a competence theory of genres***, în ***Poetics***, 8, 1979, p. 307-337.
SASU, Aurel, ***Textul ipotetic — Contribuţii la o istorie a hermeneuticii româneşti***, Bucureşti, Editura Minerva, 1984.
SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst, ***Über die Religion***, Reden, Berlin, 1799.
SCHUON, Frithjof, ***Despre unitatea transcendentă a Religiilor***,

București, Editura Humanitas, 1994.
SCRIBAN, Filaret, Stavreopoleos, *Sfințita Erminevtică sau Știința de a înțelege și a ecsplica Sfânta Scriptură*, Iașii, Tipografia Buciumului Romanu, 1856.
SCRIBAN, I., *Manual de ermeneutică biblică*, Ediția a II-a, București, Editura Casei Școalelor, 1922.
SEARLE, John, *Speech Acts*, Cambridge, University Press, 1969.
***, **Sémantique de la poésie,** T. Todorov, W. Empson, J. Cohen, G. Harman, F. Rigolet, sous la direction de Gérarde Genette et Tzvetan Todorov, Paris, Éditions du Seuil, 1979.
SERAFIM, Mitropolitul (Romul Joantă), *Isihasmul. Tradiție și cultură românească* , traducere de Iulia Iordăchescu, București, Editura Anastasia, 1994.
SFÂRLEA, Lidia, *Contribuții la delimitarea stilurilor literare românești*, în «Studii e limbă literară și filologie», II, București, Editura Academiei, 1972
SIMONESCU, Dan, *Problema originii limbii literare române și cărțile bisericești*, în «Studii Teologice», XIII, nr. 9-10, 1961, p. 562-565.
SLAVE, Elena, *Metaforele limbii române*, București, Tipografia Universității, 1996.
SOSKICE, Janet, *Metaphor and Religious Language*, Oxford, England, Clarendon, 1985.
SPENCE, N.C.W., *Spre o nouă sinteză în lingvistică: Opera lui Eugenio Coșeriu*, în «Echinox», XXVIII, nr. 10-11-12, 1996, p. 10-13.
STANCA, Dan, *Simbol sau vedenie*, București, Editura Rosmarin, 1995.
STĂNILOAE, Dumitru, *Dumnezeu este lumină*, în «Ortodoxia», anul XXVI, 1974, nr. 1, p. 70-96.
Idem, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, tipărită prin strădiunța și cu binecuvântarea Î.P.S. Dr. Nestor Vornicescu, Mitropolitul Olteniei, Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, 1987.

Idem, ***Spiritualitate şi comuniune în liturghia ortodoxă***, Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, 1987.

Idem, ***Teologie Dogmatică Ortodoxă***, pentru Institutele Teologice, vol. I-III, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1978.

Idem, ***Spiritualitatea ortodoxă Ascetica şi Mistica***, tipărită cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992.

Idem, ***Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie***, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1993.

Idem, ***Mică dogmatică vorbită*** — *dialoguri la Cernica*, în româneşte de Maria Cornelia Oros, Sibiu, Editura Deisis, 1995.

Idem, ***Rugăciunea lui Iisus şi experienţa Duhului Sfânt***, traducere de Marilena Rusu, Sibiu, Editura Deisis, 1995.

STEINER, George, ***După Babel. Aspecte ale limbii şi traducerii***, traducere de Valentin Negoiţă şi Ştefan Avădanei, Prefaţă de Ştefan Avădanei, Bucureşti, Editura Univers, 1983.

Idem, ***Gramática da Criação***, tradução de Miguel Serras Pereira, Lisboa, Ed. Antropos, 2001.

STEINER, Rudolf, ***Creştinismul ca fapt mistic şi misteriile antichităţii***, traducere de Petru Marga, prefaţă de Walter Kugler, Bucureşti, Humanitas, 1993.

Idem, ***Treptele iniţierii***, ediţia a II-a, în româneşte de Cezar Petrilă, ediţia Princeps, Iaşi, 1993.

STEVENS, Anthony ***Jung***, traducere de Oana Vlad, Bucureşti, Humanitas, 1996.

STOIAN, Ioan M., ***Dicţionar religios — termeni religioşi, credinţe populare şi nume proprii***, Bucureşti, Editura Garamond, 1994.

STRAWSON, Peter Frederick, ***Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics***, Londra, Hethuen, 1959.

STREZA, Liviu, ***Biserica, locaş de închinare***, în «Ortodoxia», anul XXXIV, nr. 4, 1982, p. 561-569.

SULICĂ, Nicolae, ***O nouă publicaţie românească din secolul al XVI-lea: Liturghierul diaconului Coresi, tipărit la Braşov în 1570***, Târgu-Mureş, 1927.

SURDU, Alexandru, ***Logica religiei***, în «Astra», I, 1998, nr. 2.

SZABÓ Zoltan, ***Coeziunea textului şi analiza stilistică***, în *Textul şi coerenţa. Semiotică şi poetică* 2, Universitatea din Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, 1985, p. 87-103.

ŞCHIAU, O., ***Cărturari şi cărţi în spaţiul românesc medieval***, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1978.

ŞESAN, Milan, ***Introducerea limbii române în biserică***, în „*Mitropolia Ardealului*", II, 1957, nr. 11-12, p. 818-833,

Idem, ***Limba cultică la români***, Institutul de Istorie, Suceava, 1946.

Idem, ***Limba română în biserică***, în «Telegraful Român», 19/20, Sibiu, 1954.

Idem, ***Originile şi timpul primelor traduceri româneşti ale Sf. Scripturi***, Cernăuţi, Tiparul «Glasul Bucovinei», 1939.

ŞEULEANU, Ion, ***Dincoace de sacru. Dincolo de profan*** — *studii şi eseuri de folclor*, Târgu Mureş, Editura Tipomur, 1994.

ŠPIDLÍK S.J., Tomáš, ***Izvoarele luminii. Tratat de spiritualitate***, în româneşte de Ileana Mureşanu, Iaşi, Editura Ars Longa, 1994.

Idem, ***Spiritualitatea Răsăritului creştin*, II. *Rugăciunea***, Traducere diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 1998.

*** ***Studii de poetică şi stilistică***, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1966.

TĂNASE, Alexandru, ***Cultură şi religie***, Bucureşti, Editura Politică, 1973.

*** ***Terminologie poetică şi retorică***, Iaşi, Editura Universităţii Al. I. Cuza, 1994.

****Text, figură, coerenţă***, coordonator Chişu Dascălu, Timişoara, 1987, multigrafiat.

TODORAN, Eugen, ***Lucian Blaga — Mitul Poetic***, Editura Facla, Timişoara, vol. 1, 1982, vol. 2, 1983.

TODORAN, Isidor şi Mircea Zăgrean, *Teologie Dogmatică - manual pentru Seminariile Teologice*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1991.

TODOROV, Tzvetan, ***Teorii ale simbolului***, Traducere: Mihai Murgu, Prefaţă: Maria Carpov, Bucureşti, Editura Univers, 1983.

TOMESCU, Mircea, ***Istoria cărţii româneşti de la începuturi până la 1918***, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1968.

TRAUGOTT, Elizabeth C., ***Generative Semantics and the Concept of Literary Discourse***, în „Journal of Literary Semantics, 2, 1973, p. 5-22.

Idem, ***Semantica generativă şi conceptul de discurs literar*****, în** ***Poetica americană. Orientări actuale***, Studii critice, antologie, note şi bibliografie de Mircea Borcilă şi Richard McLain, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1981, p. 158-175.

TRICOT, **A Robert, A.,** *Initiation biblique*, 1954.

UNDERHILL, Evelyn, ***Mistica*** — *studiu despre natura şi dezvoltarea conştiinţei spirituale a omului*, vol. I, *Fenomenul mistic*, traducere de Laura Pavel, Postfaţă de Marta Petreu, Cluj, Biblioteca Apostrof, 1995.

USPENSKI, B.A., ***La «droite» et la «gouche» dans l'art des icônes***, în *Travaux sur ales systèmes de signes*, Ecole de Tartu, Textes choisis et présentés par Y.M. Lotman et. B.A. Ouspenski, traduits du russe, par Anne Zouboff, Presses Universitaires de France, 168-174.

USPENSKI, B.A., V.V. Ivan, V.N. Toporov, A.M. Piatigorski, I.M. Lotman, ***Theses on the Semiotic Study of Culture (as Applied to Slavic Texts),*** în ***Structure of Texts and Semiotics of Culture,*** Paris — The Hague, Mouton, 1873.

WALD, Henri, ***Rolul limbajului în formarea şi dezvoltarea ideilor***, Extras din «Probleme de Logică», Bucureşti, Editura Academiei, 1957.

Idem, ***Expresivitatea ideilor***, Bucureşti, 1986.

Idem, ***Ideea vine vorbind***, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1986.

WARE, Kalistos, ***Puterea numelui — Rugăciunea lui Iisus în spiritualitatea ortodoxă.*** *Cuvânt înainte de Dr. C. Galeriu*, traducere din engleză de G. Moldovan, Asociaţia filantropică CHRISTIANA, Bucureşti, 1992.

Idem, ***Împărăţia lăuntrică***, Introducere de Maxim Eggerr, Traducere din limba franceză de Sora Eugenia Vlad, Asociaţia filantropică medicală creştină CRISTIANA, Bucureşti, 1996.

WEINRICH, H., ***Dispute sulla metafora***, în ***Metafora e menzogna: la serenità dell'arte***, Il Mulino, Bologna, 1976.

WITTGENSTEIN, L., ***Tractatus logico-philosophicus***, traducere, cuvânt înainte şi note de Al. Surdu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1991.

Idem, *Însemnări postume* 1914-1951, traducere de Mircea Flonta şi Adrian-Paul Iliescu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995.

ZUGRAVU, Nelu, ***Geneza creştinismului popular al românilor***, Bucureşti, Institutul Român de Tracologie, 1997.

INDICE TEMATIC

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

R

S

T

U

V

INDICE DE NUME

P

Q

R

S

T

U

V

W

Y

Z



SIMION DORU CRISTEA, 1965

„Urmărind manifestarea funcției simbolic-mitice în textele cultice românești din secolele XVI-XVII, vedem cum ne înscriem în planul religiozității chiar prin limba pe care o vorbim. Aceasta conține și paradigma religioasă creată, transmisă și sedimentată cultic de-a lungul istoriei."

ISBN: 973-99085-2-7